Tome I N° 3 Septembre 1951

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE

Revue trimestrielle
STRASBOURG
MCMLI

COMITÉ DE DIRECTION

REVUE
DE
DROIT CANONIQUE

SEPTEMBRE 1951

Imprimatur. L. Neppel, Vic. Gen. Curiae Episc. Argentinensis.

SOMMAIRE

ETUDES

QUESTIONS D'ACTUALITÉ

JURISPRUDENCE

MELANGES

CONSULTATIONS

BULLETIN CRITIQUE

LES CONDITIONS JURIDIQUES DE LA CONSECRATION DES VIERGES DANS LA LITURGIE LATINE

DES ORIGINES A NOS JOURS

Le 15 août 1868, sept moniales de l'Ordre de saint Benoît recevaient, en l'église abbatiale de Sainte-Cécile à Solesmes, la consécration des vierges selon le rite prescrit par le pontifical romain (1). Sur l'initiative de Dom Guéranger, on renouait ainsi une ancienne tradition en usage dans l'Eglise durant de longues années, mais qui était tombée en désuétude, dans presque tous les monastères, à partir du xve siècle (2). Depuis lors, le nombre des couvents où l'on confère la consécration aux moniales augmente sans cesse ; il n'existe plus guère, de nos jours, de monastères de femmes relevant des anciens grands Ordres, à l'exception des Ordres mendiants, qui n'aient remis en honneur l'antique cérémonie (3). La Constitution *Sponsa Christi*, du 21 novembre 1950, encourage, indirectement, toutes les communautés de

(1) *Dom Guéranger, Abbé de Solesmes*, par un moine bénédictin de la Congrégation de France, t. II, p. 339.

(2) BARBOSA, *Jus Ecclesiasticum universum*, 1634, Liv. I, c. 64, n. 11; THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, Bar-le-Duc, 1865, p. 163.

(3) Pour les détails, cf. J. NABUCO, *Pontificalis romani expositio juridico-practica*, t. I, *De personis*, Pretropoli (Brasilia), 1945, pp. 448 et 473, notes 245 et suiv.

moniales qui ne l'auraient pas encore fait, à reprendre le rite solennel de la consécration, qu'elle considère comme « un des plus beaux monuments de la liturgie ancienne » (4).

La faveur dont jouit, de nos jours, le cérémonial de la consécration des vierges mérite, certes, l'attention des liturgistes. De fait, il tient une place importante dans plusieurs monographies qui ont paru ces dernières années (5).

Mais ce cérémonial intéresse aussi, dans une certaine mesure, les canonistes ; il présente un aspect juridique. C'est cet aspect que nous voudrions étudier. Pour saisir la portée exacte des prescriptions juridiques contenues dans le pontifical actuel, il est indispensable d'en rechercher l'origine. Voilà pourquoi notre travail prendra le caractère d'une étude historique. Cependant, nous bornerons nos recherches au cérémonial en usage dans le rite latin, plus exactement au cérémonial du pontifical romain.

Il est difficile de dire à quelle époque exactement l'Eglise commença à entourer d'une cérémonie liturgique l'émission du vœu de virginité. Toujours est-il que c'est seulement au IVe siècle que nous trouvons des témoignages précis d'un rite de consécration des vierges (6).

4) *Acta Apostolicae Sedis*, t. 43, 1951, pp. 5 et 16.

(5) V. F. Muzarelli, *De professione religiosa a primordiis ad saec. XII seu virginum consecratio, monastica ac praesertim in Decreto Gratiani religiosa professio*, Romae, 1938, in-8°, 205 p.; Ph. Oppenheim, *Die consecratio virginum als geistesgeschichtliches Problem*, Rom, 1943, in-8°, 111 p.; F. de B. Vizmanos, *Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949, in-8°, XXIV, 1308 p., dans *Bibl. de autores cristianos*, t. 45.

(6) Wilpert (*Die gottgeweihten Jungfrauen*, Freiburg i. B., 1892, pp. 8-9 et 60-65; *Die Malereien der Katakomben*, Freiburg i. B., 1903, texte, p. 206-209; planches, 79-81) prétend que déjà au IIIe s. les vierges faisaient profession au cours d'une cérémonie liturgique devant l'assemblée des fidèles; il interprète dans ce sens un passage du traité *De virginibus velandis* de Tertullien (c. 14 et 15, édit. Oehler, t. I, Lipsiae, p. 903-907) et, à l'appui de ce texte, une fresque découverte dans la catacombe de Priscille sur la *Via Salaria Nova*. Mais Rauschen (*Theologische Revue*, t. 3, 1904, p. 293-294) tout d'abord, puis Koch (*Virgines Christi*, 1907, p. 66-71, dans *Texte und Untersuchungen*, t. 31, Heft 2) et Martinez (*L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris 1913, p. 82-85) n'eurent pas de peine à montrer que dans le passage de Tertullien allégué par Wilpert il n'était nullement question de vœu, encore moins de profession publique, *in facie Ecclesiae*. En l'absence de texte précis pour le IIIe siècle, les auteurs contemporains préfèrent rester sur

Très vite l'Eglise s'occupa de réglementer la cérémonie. Elle exigea du ministre le caractère épiscopal et de la vierge un certain âge, un temps de probation et, éventuellement, la condition libre.

*
**

Dès son apparition au IVe siècle, la cérémonie de la consécration des vierges se présente comme un droit exclusif de l'évêque. Nous ne trouvons pas de texte législatif à ce sujet, il est vrai, avant la fin du IVe siècle ; mais nous constatons que toutes les consécrations dont il reste trace ont été faites par des évêques et non point par de simples prêtres. La sœur de saint Ambroise, Marcelline, reçut la consécration du pape Libère, en 353-354, dans la basilique de Saint-Pierre ; l'évêque de Milan, lui-même, rapporte le fait (7). Saint Jérôme signale lui aussi, dans la lettre *Ad Sabinianum lapsum,* une vierge qui fut consacrée à Saint-Pierre : *Post Apostoli Petri basilicam, in qua Christi flammeo consecrata est* (8). Il ne dit pas explicitement que l'évêque de Rome procéda, en personne, à la cérémonie ; mais on saurait difficilement admettre l'hypothèse d'une consécration faite à la basilique de Saint-Pierre par un simple prêtre. Sans doute, pourrait-on alléguer différents documents pontificaux et conciliaires, où il est question de vierges auxquelles le voile a été imposé par un *sacerdos : Quae integritatem publico testimonio professa,* lisons-nous dans la lettre de Sirice *ad Gallos episcopos, a*

la réserve, cf., par exemple, G. BARDY, art. *Ascètes,* dans *Dictionnaire de droit canonique* publ. sous la direction de R. Naz, t. I, Paris, 1935, col. 1080. Aussi les termes de la Constitution *Sponsa Christi* sont-ils, sur ce point, très nuancés, *Acta Apostolicae Sedis,* t. 43, 1951, p. 5-6.

(7) S. AMBROISE, *De virginibus,* l. III, c. 1, *P. L.*, t. 16, col. 231-232. *N. B.* Le tome 16 de la Patrologie latine de Migne a été édité à plusieurs reprises; la numérotation des colonnes de l'édition de 1845 diffère de celle de l'édition de 1866. Nous utilisons cette dernière édition au cours de la présente étude.

(8) *Epist.* 147, édit. I. HILBERG, *Eusebii Hieronymii Epistulae,* dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* t. 56, Vindobonae, 1918, p. 322.

sacerdote prece fusa benedictionis velamen accepit (9). Nous retrouvons la même formule au concile de Rome de 402 (10). Quelques années plus tard, Innocent I faisait allusion, dans la lettre à l'évêque de Rouen Victricius, aux vierges : *Quae Christo spiritualiter nupserunt, et velari a sacerdote meruerunt* (11). Mais à cette époque, on le sait, le terme *sacerdos* ne s'appliquait pas uniquement au prêtre. Il désignait également l'évêque ; souvent même on le réservait à l'évêque (12).

Cet usage n'était pas particulier à l'Eglise de Rome. On considérait la consécration des vierges comme un monopole de l'évêque dans les différentes Eglises de rite latin (13). A Milan saint Ambroise remit, lui-même, le voile à de nombreuses vierges ; elles venaient souvent de très loin, de l'Afrique même, pour avoir l'honneur de recevoir la consécration de l'illustre pontife (14). A Carthage, c'était également l'évêque qui procédait à la consécration des vierges. Saint Jérôme l'atteste pour Démétriade du moins, qui s'était réfugiée là-bas avec sa mère Juliana après le sac de Rome en

(9) *P. L.*, t. 13, col. 1182. Il n'y a pas de raisons sérieuses, semble-t-il, de douter de l'attribution de cette lettre au pape Sirice, contrairement à ce qu'avait prétendu E. Ch. Babut (*La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904, p. 39), cf. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, *Römische Kirche und Imperium romanum*, Tübingen, 1930, p. 262 et suiv.

(10) *Canones ad Gallos episcopos*, 1, édit. Bruns, *Canones apostolorum et consiliorum saeculorum IV. V. VI. VII.*, Berolini, 1839, t. II, p. 275. Ceci n'a rien d'étonnant, puisque les deux textes, la lettre de Sirice et les canons du concile, nous sont connus par la même source.

(11) *P. L.*, t. 20, col. 478-479.

(12) Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, V° *Sacerdos*, nouveau tirage, t. VII, Paris, 1938, p. 254. Cf. aussi F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines erklärt*, Münster i. Westf., 1892, p. 251. Dom de Puniet (*Le Pontifical romain*, Paris-Louvain, 1931, t. II, p. 149) traduit à juste titre le terme *sacerdos* par évêque dans la version française qu'il donne des canons du concile de Rome.

(13) En Orient, les simples prêtres avaient l'autorisation de consacrer les vierges d'après Théodore, archevêque de Cantorbéry (668-690), qui devait être au courant des usages orientaux, puisqu'il était originaire de Tarse en Cilicie : *Secundum grecos presbitero licet virginem sacro velamine consecrare... Secundum romanos non licet nisi episcopis solis. Penitentiale*, c. 3, édit. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. II, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898, p. 569.

(14) S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. 10, *P. L.*, t. 16, col. 216.

410 ; il lui écrivait à l'occasion de la consécration : *Scio, quod ad imprecationem pontificis flammeum virginale sanctum operuerit caput* (15). Nous avons également le témoignage de la lettre, attribuée à Sulpice Sévère, *Ad Claudiam sororem de virginitate* (16). L'auteur félicite sa sœur de l'honneur que vient de lui conférer la consécration dont le ministre était le *summus sacerdos Dei : ... Specialis consecratio ... cum de illo sancto et immaculato ecclesiae grege quasi sanctiores purioresque hostiae ... per summum sacerdotem Dei offeruntur altario* (17). D'autre part, presque toutes les consécrations qui nous sont relatées avec quelque détail, comme celle de sainte Geneviève par exemple et bien d'autres, ont été faites par des évêques (18).

Saint Jérôme résume bien, dans la lettre *Ad Oceanum*, la conception courante à ce sujet : la consécration des vierges était rangée au nombre des prérogatives habituelles de l'évêque. En citant l'exemple d'un païen qui avait gravi très rapidement tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, il écrit : *Heri catechumenus, hodie pontifex ... ; vespere in circo, mani in altari ; dudum fautor strionum, nunc virginum consecrator* (19). Cette discipline s'est maintenue jusqu'à nos jours, puisque le pontifical romain actuel réserve la consécration des vierges à l'évêque.

Il ne faudrait pas croire que cela se fit sans difficulté aucune. A diverses reprises au cours des siècles, les prêtres émirent la prétention de consacrer les vierges. Bien plus, à partir du IXe siècle, des abbesses et même de simples nonnes s'arrogeaient ce pouvoir, si bien qu'on trouvait dans de nombreux monastères des vierges consacrées de la sorte : *Inter cetera, quae contra religionem Christianam in ecclesia Christi*

(15) *Epist.* 130, édit. HILBERG, *op. cit.*, dans *C.S.E.L.*, t. 56, p. 176.

(16) L'attribution à Sulpice Sévère est contestée, cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Freiburg i. Breisgau, 1912, p. 426-427.

(17) Edit. HALM, *Sulpicii Severi libri qui supersunt, Appendix*, dans *C.S.E.L.*, t. I, Vindobonae, 1866, p. 225.

(18) I. FEUSI, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, Sein Fortleben im Mittelalter*, thèse lettres, Fribourg en Suisse, 1917, p. 169.

(19) *Epist.*, 119, édit. HILBERG, *op. cit.*, dans *C.S.E.L.*, t. 54, Vindobonae, 1910, p. 698.

fieri cognovimus, porte le concile de Paris de 829, ...*quod quaedam abbatissae et ceterae sanctaemoniales non solum viduas, sed etiam virgines puellas velare solite sint ... Pene igitur in omnibus monasteriis puellaribus hujuscemodi velatas invenies* (20).

Mais l'Eglise réagit, très vite, toutes les fois que de pareilles atteintes aux droits de évêques se présentaient. Elle intervint, dès la fin du IVe siècle, contre les prétentions des prêtres ; le concile de Carthage de 390 stipulait : *Puellarum consecratio a presbyteris non fiat* (21). Le synode de Rouen, de 650 environ (22), exige que les jeunes filles reçoivent le voile de l'évêque et non pas du prêtre (23). Le concile de Paris, de 829, s'élève avec véhémence contre les agissements des prêtres qui se permettaient de consacrer des vierges ; il menace les fauteurs de peines canoniques (24). Le concile de Pavie, de 850 (25), et le concile de Worms, de 868 (26), se contentent de rappeler les prescriptions du concile de Carthage : les prêtres ne peuvent consacrer les vierges.

Il va sans dire que l'autorité s'insurgea, de tout son pouvoir, contre les prétentions des abbesses. Ainsi les capitu-

(20) C. 43, édit. WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini,* 2, Hannoverae et Lipsiae, 1908, p. 638, dans *M.G.H., Legum sectio* III, *Concilia,* t. II.

Le terme *velare* est synonyme de *consecrare*. Dans les anciens sacramentaires, on se contentait souvent de désigner la cérémonie de la consécration par le rite le plus représentatif, qui était la *velatio.*

(21) C. 3, édit. BRUNS, *Canones,* t. I, p. 118.

(22) Selon l'opinion courante. Hefele-Leclercq (*Histoire des Conciles,* t. III, 1, Paris, 1909, p. 287-288) préfèrent, cependant, placer le synode à une époque plus récente.

(23) C. 9, édit. BRUNS, *Canones,* t. II, p. 270.

(24) C. 41: *Quorumdam relatu didicimus quosdam presbiteros suae mensurae inmemores, immo canonice auctoritati resultantes, in tantam audaciam prorupisse, ut sacrarum virginum consecratores existerent; et hoc ad neglegentiam episcoporum pertinere dubium non est. Quod quia canonice auctoritati minime concordat, ne ulterius quisquam praesbiterorum id facere praesumat, prorsus inhibemus. Quodsi forte, quod non optamus, aliquis praesbiterorum id facere praesumpserit, utpote canonicae auctoritatis transgressor inretractabiliter feriatur.* WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini,* 2, p. 637-638, dans *M.G.H.*

(25) C. 7, édit. BORETIUS-KRAUSE, *Capitularia regum francorum,* t. II, Hannoverae, 1897, p. 118, dans *M.G.H., Legum sectio* II.

(26) C. 8, édit. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 15, col. 871.

laires de Charlemagne, de l'année 789, demandent qu'on interdise, de manière absolue, à toutes les abbesses de procéder à la bénédiction solennelle des vierges; c'est une pratique inadmissible, qui va à l'encontre des usages reçus dans l'Eglise (27). Certaines abbesses ne devaient guère se soucier de ces défenses; bien plus, de simples religieuses commençaient à s'arroger le pouvoir de consacrer les vierges. Aussi dut-on sévir à nouveau contre ces abus, en 829, au concile de Paris (28). L'abus ne fut pas définitivement éliminé, puisqu'au XIII[e] siècle encore certaines abbesses conféraient la consécration aux vierges, en Espagne notamment; Innocent III et Innocent IV condamnèrent, une fois de plus, ces empiétements et rappelèrent la discipline traditionnelle qui faisait de la consécration des vierges un privilège épiscopal (29). Yves de Chartres était allé jusqu'à faire remonter ce privilège à l'âge apostolique (30).

Cette discipline s'est maintenue à travers les siècles jusqu'à nos jours, comme on l'a déjà fait remarquer. Cependant très tôt, dès la fin du IV[e] siècle, on admit la possibilité d'une délégation du pouvoir épiscopal aux simples prêtres. Le concile d'Hippone de 393 stipulait, en effet, que les prêtres ne devaient pas consacrer les vierges sans l'assentiment de l'évêque (31). L'on admit donc que, dans certains cas,

(27) C. 76 : *Auditum est, aliquas abbatissas contra morem sanctae Dei ecclesiae... velare virgines cum benedictione sacerdotali. Quod omnino vobis, sanctissimi patres, in vestris parochiis interdicendum esse scitote.* Edit. A. BORETIUS, *Capitularia regum francorum*, t. I, Hannoverae, 1883, p. 60, dans *M.G.H.*

(28) C. 43, édit. WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini*, 2, p. 638, dans *M.G.H.*

(29) Dom DE PUNIET, *Le Pontifical romain*, t. II, p. 136, note 1; cf. aussi L. HANSER, *Abbatissae Nullius*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, t. 43, 1925, p. 219-221; U. BERLIÈRE, *Les archidiaconés ou exemptions privilégiées de monastères*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 122; L. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Eglise*, édit. André t. 3, p. 165.

(30) *Epist.* XLI, *P. L.*, t. 162, col. 53 : *Consecratio virginum ... ex auctoritate apostolica episcoporum privilegio reservatur.*

(31) C. 34: *Ut presbyter non consulto episcopo virgines non consecret.* Edit. MANSI, *Sacr. Conciliorum... collectio*, t. 3, col. 923-924; édit. BRUNS, *Canones*, t. I, p. 138 (à confronter avec c. 36 du concile de Carthage de 397, *ibid.*, p. 128).

l'évêque pouvait autoriser des prêtres à donner le voile aux vierges (32).



La vierge devait également se plier à certaines exigences; on posait diverses conditions à son admission à la consécration, parmi lesquelles l'âge revêtait une importance particulière. Cependant, au IV[e] siècle, on ne constate pas encore de règle uniforme au sujet de l'âge; la discipline reste vague. A Rome, comme ailleurs, on s'en remet au jugement de l'évêque, semble-t-il, dans chaque cas particulier; d'où divergences de conception et de pratique assez marquées.

Saint Ambroise et saint Jérôme, qui connaissaient certainement les usages romains, n'éprouvent pas le besoin de se plier à d'autre règle que celle que leur dicte leur propre expérience. N'est-ce pas la preuve qu'il n'existait pas encore de prescription uniforme à ce sujet ? Cependant il y avait une forte tendance à élever la limite d'âge pour la consécration, à l'exemple sans doute des limites fixées pour l'admission au rang des veuves et des diaconesses. Saint Paul avait exigé, comme on le sait, soixante ans des veuves destinées au service de l'Eglise (33). On s'en tint longtemps à la prescription de l'Apôtre, puisque nous la trouvons formulée au IV[e] siècle encore dans les *Constitutions Apostoliques* (34). L'empereur Théodose la rappela, à propos des diaconesses, dans une loi de 390, datée de Milan : *Nulla sit emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur* (35). Au V[e] siècle, le concile de Chalcédoine y apporta un tempérament

(32) Cf. aussi Concile de Riez, c. 5, HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1, Paris, 1908, p. 429; FEUSI, *Das Institut der gottg. Jungfrauen*, p. 169.

(33) *I Timoth.*, V, 9-14.

(34) Χήρας δὲ καθιστᾶτε μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα, F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, t. I, p. 183. Cf. aussi S. JEAN CHRYSOSTOME, *In homilia de viduis*, *P. G.*, t. 51, col. 324. Cependant dans le texte latin de la *Didascalia* (FUNK, *op. cit.*, p. 182), il est question de cinquante ans : *Viduas autem constituit eas, quae non sunt minores quinquaginta annis.*

(35) *Theodosiani libri XVI*, Liv. XVI, tit. 2, l. 27, édit. MOMMSEN, p. 843.

en abaissant l'âge à quarante ans (36). Ce fut la règle à laquelle on s'en tint dès lors (37).

Le ministère liturgique, social et pastoral confié aux diaconesses explique les précautions spéciales que l'on dut prendre pour le recrutement (38) ; on comprend facilement que le choix de femmes, veuves ou vierges, trop jeunes eût entraîné de graves abus. Mais on ne pouvait alléguer ces mêmes raisons pour reculer l'âge d'admission des vierges à la consécration. Aussi saint Ambroise s'insurgea-t-il contre ceux qui voulaient appliquer à l'*ordo virginum* les règles valables pour les veuves et les diaconesses : *Aiunt etiam plerique maturioris aetatis virgines esse velandas* (39). Certes, il convient d'user de prudence, réplique saint Ambroise, et il serait mal venu de donner le voile sans s'entourer de garanties suffisantes. Mais la vierge doit faire preuve de maturité dans la pratique de la vertu bien plus que de maturité d'âge : *Neque ego abnuo sacerdotalis cautionis esse debere, ut non temere puella veletur. Spectet plane, spectet aetatem sacerdos, sed fidei vel pudoris* (40).

Pratiquement, quel était l'âge auquel saint Augustin admettait à la consécration les nombreuses vierges qui accouraient de toutes parts à Milan pour recevoir le voile de sa main (41) ? Il est difficile de le dire, car aucun texte ne fournit de renseignements précis à ce sujet. Thomassin allègue bien certains textes du traité *De virginitate* et du traité *De virginibus,* d'après lequels saint Ambroise aurait autorisé l'admission des jeunes filles au rang des vierges chrétiennes dès l'âge nubile (42), qui était de douze ans

(36) C. 15: *Diaconissam mulierem non posse ordinari ante annum quadragensimum et hoc cum diligenti probatione.* Edit. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. II, *Concilium universale Chalcedonense*, vol. II, pars II, Berolini et Lipsiae, 1936, p. 37.

(37) Cf. Novelle CXXIII, 13, édit. SCHŒLL-KROLL, p. 604; concile *in Trullo* (692), c. 14, édit. MANSI, *Sacr. conciliorum... collectio*, t. 11, col. 950. Transitoirement, la Novelle VI, 6 avait fixé la limite à cinquante ans, *loc. cit.*, p. 43.

(38) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1, p. 446, note 1.

(39) *De virginitate*, c. 7, *P. L.*, t. 16, col. 289.

(40) *Ibid.*

(41) S. AMBROISE, *De virginibus*, l. 1, c. 10, *P. L.*, t. 16, col. 216.

(42) *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, p. 182-183.

d'après la législation romaine (43) : il n'y a pas de raison de refuser à Dieu ce que l'on permet à l'homme, déclare saint Ambroise ; or, dès que la jeune fille est nubile selon la loi, l'homme peut se l'attacher à titre d'épouse (44). Mais il s'agit de savoir si saint Ambroise fait allusion dans ces textes au simple *propositum virginitatis* ou à la véritable consécration. Dans le texte du traité *De virginitate* où saint Ambroise exigeait la maturité dans la vertu, il était véritablement question de *velatio* ; on ne saurait être aussi affirmatif pour les textes cités par Thomassin. A tout bien peser, il semble que saint Ambroise se serait contenté de l'âge nubile pour le simple *propositum,* mais il aurait demandé pour la consécration un âge plus avancé, qu'il est difficile de préciser. Une épitaphe du ve siècle, découverte à Milan, fournit, tout au plus, quelque indication à ce sujet ; elle nous apprend que la vierge Deuteria avait reçu le voile avant sa mort, survenue à l'âge de vingt et un ans et un mois (45). Mais rien ne permet de conclure que ce fut l'âge habituel de la consécration. On conférait le voile peut-être avant cet âge ; mais il se peut aussi qu'à l'approche de la mort, on ait fait une exception pour Deuteria, comme cela se pratiquera couramment, plus tard, en faveur des mourantes (46).

Saint Jérôme connaissait, à Rome, des jeunes filles qui avaient fait vœu de virginité vers l'âge de dix ans. Il écrit au sujet d'Asella : *Praetermitto, quod* (*Asella*) ... *adhuc infantiae involuta pannis, et vix annum decimum aetatis excedens honore futurae beatitudinis consecratur* (47). Une

(43) R. MONIER, *Manuel élémentaire de Droit romain,* t. I, 6e édit., Paris, 1947, p. 278.

(44) *De virginitate,* c. 5, *P. L.,* t. 16, col. 286 : *Quibus licet sponsum eligere, non licet Deum praeferre*? Et dans le traité *De virginibus,* l. 1, c. 10, *P. L.,* t. 16, col. 216 : *Nempe si hominem vellent amare filiae vestrae, per leges possent eligere, quem vellent; quibus igitur hominem eligere licet, Deum non licet*? Cf. aussi *De virginitate,* c. 7, *P. L.,* t. 16, col. 290-291.

(45) *Hic iacet Deuteria cum capite velato, quae fuit in corpore annos plus minus XXI et mensum unum* (*deposita est*) ; *III idus Octobres post consulatum Bassi* (409). WILPERT, *Die gottgeweihten Jungfrauen,* p. 21.

(46) Cf. *infra,* note 71.

(47) *Epist.* 24, *Ad Marcellam,* édit. HILBERG, *op. cit.,* dans *C. S. E. L.,* t. 54, p. 215. S. Jérôme ajoute qu'après l'âge de douze ans, Asella se livra aux austérités de la vie religieuse : *Post duo-*

inscription funéraire du début du ve siècle, trouvée à la catacombe de saint Callixte, conserve le souvenir d'une jeune fille, Pretiosa, morte à l'âge de douze ans; elle est dite : *Virgo..., ancilla Dei et Christi* (48). Mais rien n'indique que ces jeunes vierges avaient reçu le voile ; on ne peut pas dire, non plus, qu'il s'agit d'enfants voués à Dieu par les parents, selon une pratique qui s'implanta à la fin du IVe siècle (49). Nous avons affaire à des jeunes filles qui avaient émis un véritable vœu, le *propositum virginitatis*. De fait, l'Eglise autorisa, dans la suite, l'émission des vœux dès l'âge de douze ans (50). On s'en tint à cette discipline jusqu'au concile de Trente, qui exigea seize ans (51) ; le *Codex juris canonici*, de 1917, maintint, au sujet des vœux, la législation de Trente (52), que de nombreuses décisions avaient, sans cesse, rappelée depuis le XVIIe siècle (53).

decim annum... Unius cellulae clausa angustiis latitudine paradisi fruebatur... Jejunium pro ludo habuit (*ibid.*). Thomassin (*Ancienne et nouv. Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, p. 182) en conclut que saint Jérôme semble insinuer par là qu'à l'âge de douze ans on admettait les jeunes filles à la profession monastique, tout en les autorisant à se donner à Dieu à un âge plus tendre.

(48) *Pridie (Kalendas) Junias pausavit Pretiosa annorum puella virgo XII tantum, ancilla Dei et Christi, Flavio Vincentio et Fravito, viris clarissimis, consulibus.* J.-B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. I, Romæ, 1857-1861, p. 213, n. 497; WILPERT, *Die gottg. Jungfrauen*, p. 83.

(49) WILPERT, *Die gottg. Jungfrauen*, p. 27-30.

(50) Cf. *Décrétales de Grégoire IX*, Liv. III, tit. 31, c. 12 (le sommaire). Le concile de Tolède, de 656, avait même rabaissé la limite à dix ans, c. 6, édit. BRUNS, *Canones*, t. I, p. 301; Gratien a reproduit le texte dans son *Décret*, C. XX, q. 2. c. 1. Mais on s'en tint, en règle générale, aux douze ans en Occident, cf. THOMASSIN, *Ancienne et nouv. Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, p. 183.

En Orient, saint Basile préconisait seize à dix-sept ans pour l'émission du vœu de virginité, Epist. 199, c. 18, *P. G.*, t. 32, col. 720. Mais d'autres se montraient plus accommodants et autorisaient les jeunes filles parvenues à l'âge nubile à faire vœu de virginité, cf. F. NAU, *La Didascalie des douze Apôtres traduite du syriaque pour la première fois*, 2e édit., Paris, 1912, p. 145, note 1. Le concile *in Trullo* (692) permit la profession monastique dès l'âge de dix ans, c. 40, édit. MANSI, *Sacr. conciliorum ... collectio*, t. 11, col. 962.

(51) Sess. XXV, c. 15, *De regularibus et monialibus*.

(52) Can. 573.

(53) On trouvera dans une édition annotée du *Codex juris canonici*, au canon 573, le renvoi aux Constitutions pontificales et aux décrets des diverses Congrégations qui rappellent la discipline tridentine.

On se montrait plus exigeant pour la consécration; tout le monde était d'avis qu'il ne fallait pas la conférer à des enfants de douze ans. Mais on ne s'entendait plus quand il s'agissait de fixer l'âge minimum que l'on devait exiger des jeunes filles pour les admettre à la consécration (54). Deux courants se dessinaient assez nettement à partir de la seconde moitié du IVe siècle : un courant rigoriste qui tendait à porter la limite à quarante ans et un courant plus conciliant qui tendait, au contraire, à la rabaisser à vingt-cinq ans, et qui l'emporta finalement.

Pour Rome, nous n'avons, malheureusement, aucun document authentique au sujet de l'âge de la consécration. Nous possédons bien plusieurs décrétales de divers papes de la fin du IVe et du Ve siècle relatives aux vierges consacrées, mais aucune ne fait allusion aux conditions d'âge (55). Nous sommes réduits à deux notices bien curieuses. La première figure au *Liber Pontificalis* dans la vie de saint Léon; le pape aurait fixé à la soixantaine l'âge de la *velatio* des vierges : *Hic constituit ut monacha non acciperit velaminis capitis benedictionem, nisi probata fuerit in virginitate LX annorum* (56). Le *Constitutum Silvestri,* qui est un apocryphe tendancieux du début du VIe siècle et non un témoin de l'usage contemporain (57), exige même soixante-douze ans : *Nullus episcoporum virginem sacratam maritali consortio* (58) *expetieret benedicere, nisi eam probaverit septuaginta duorum annorum esse constitutam. Ibi probabitur judici a pudicitia vera, aut in septuaginta annis requicrens virum Christum, pudicitia custodita, uncta vertice introdu-*

(54) Oppenheim (*Die Consecratio virginum als geistesgeschichtliches Problem,* p. 56) prétend que des *Pontifices* — l'expression est d'Oppenheim — fixèrent l'âge minimum à douze ans. Mais il n'allègue aucun nom, ni aucun texte. Nous avons dit ce qu'il fallait penser des textes de saint Ambroise et de saint Jérôme.

(55) Lettre de Sirice aux évêques de Gaule, *P. L.,* t. 13, col. 1182; Innocent Ier à Victricius de Rouen, *ibid.,* t. 20, col. 478; Léon Ier à Rusticus de Narbonne, *ibid.,* t. 54, col. 1208.

(56) *Liber Pontificalis,* édit. DUCHESNE, t. I, Paris, 1886, p. 239.

(57) F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechtes im Abendlande,* t. I, Gratz, 1870, p. 411 et suiv.

(58) Le *maritale consortium* s'entend des *nuptiae Christi* dont il est question à la fin du texte.

catur ad nuptias Christi; velamen capitis ferens, non cordis (59).

Ces textes présentent, évidemment, quelque difficulté. Il y a une manière simpliste de la résoudre; c'est de lire *quadraginta* au lieu de *sexaginta* dans la notice de saint Léon. Thomassin a eu recours à cette solution : « J'ai mis quarante au lieu de soixante ou soixante-neuf qu'on lit dans les éditions, parce qu'il est constant que depuis Théodose l'âge de soixante fut réduit à quarante » (60). Martène a suivi son exemple : il corrige le texte du *Liber Pontificalis*, mais sans même avertir le lecteur, comme l'avait fait Thomassin (61). Ce procédé ne résout pas la difficulté, même si l'on est d'accord pour admettre une part d'exagération chez l'auteur de la notice du *Liber Pontificalis*.

Vraisemblablement l'auteur de la notice insérée au *Liber Pontificalis* a utilisé le *Constitutum Silvestri* qui fixait à soixante-douze ans l'âge de la consécration. Comme il savait que la discipline était allée en s'adoucissant, il a attribué au pape Léon une part du mérite, sans se douter qu'il restait en deçà de la vérité, comme le fait remarquer, à juste titre, Mgr Duchesne : « Notre auteur, en transportant de Silvestre à Léon cette fixation d'âge, a retranché douze ans du chiffre marqué dans le *Constitutum*. On ne peut douter que le sien soit encore trop élevé » (62). Mais ne faut-il pas y voir, à défaut d'indication plus précise, la tendance qu'on avait à Rome de reporter la *velatio* à un âge assez avancé (63) ?

Nous sommes mieux renseignés sur la règle suivie dans les autres Eglises au sujet de l'âge de la consécration. En Espagne, le concile de Saragosse (64) avait fixé la limite à

(59) C. 10, *P. L.*, t. 8, col. 836.

(60) *Anc. et nouv. Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, p. 181. C'est une affirmation entièrement gratuite; Théodose avait demandé la soixantaine pour les diaconesses. Dans la suite on avait abaissé la limite à quarante ans, mais il n'était question que de diaconesses, cf. *supra*, notes 36 et 37.

(61) *De antiquis ecclesiae ritibus*, liv. II, c. 6, § 4.

(62) *Liber Pontificalis*, t. I, p. 241, note 13.

(63) DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1925, p. 444.

(64) La date est incertaine: 379-381; 380 paraît plus probable, cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 2, p. 986-987.

quarante ans : *Item lectum est, non velandas esse virgines, quae se Deo voverint, nisi quadraginta annorum probata aetate, quam sacerdos comprobaverit* (65). Le concile d'Agde traça, vingt-cinq ans plus tard, la même règle aux Eglises gallo-romaines situées dans le royaume d'Alaric (66). Entre les décisions des deux conciles se situe un édit de l'empereur Majorien, en l'année 458, qui exigea aussi quarante ans pour la *velatio* (67). Il est très probable qu'à Rome on s'en tint également à ce terme, au temps de saint Léon.

Mais dès la fin du IVe siècle, nous trouvons une discipline différente en Afrique. Le concile d'Hippone, de 393, autorisa la consécration des vierges à l'âge de vingt-cinq ans : *Ut ante viginti quinque aetatis annos nec clerici ordinentur nec virgines consecrentur* (68). La prescription fut reprise en 397, au 3e concile de Carthage (69). Au concile général tenu à Carthage en 418, où toutes les provinces d'Afrique et d'Espagne furent représentées (70), on admit un léger tempérament à la règle formulée par les conciles précédents : on autorisa les évêques à donner le voile aux vierges avant l'âge de vingt-cinq ans en cas de nécessité. Et l'on allégua comme *causa necessitatis* le danger pour la jeune fille de perdre la virginité ou la crainte de mourir avant l'âge de vingt-cinq ans (71).

(65) C. 8, édit. BRUNS, *Canones*, t. II, p. 14.
(66) C. 19, édit. BRUNS, *Canones*, t. II, p. 150.
(67) *Novellae Majoriani*, VI, 1, dans *Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, édit. MEYER-MOMMSEN, p. 163.
(68) C. 1, édit. BRUNS, *Canones*, t. I, p. 136.
(69) C. 4, édit. BRUNS, *op. cit.*, t. I, p. 123. Au sujet du concile d'Hippone de 393 et de celui de Carthage de 397, cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1, p. 82 et suiv.
(70) HEBELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 1, p. 190 et suiv.
(71) C. 18 (c. 126 du *Codex canonum Ecclesiae Africanae*) : *Item placuit, ut quicumque episcoporum necessitate periclitantis pudicitiae virginalis, cum vel petitor potens vel raptor aliquis formidatur, vel si etiam aliquo periculoso scrupulo compuncta fuerit, ne non velata moriatur, aut exigentibus parentibus aut his ad quorum curam pertinet velaverit virginem seu velavit intra viginti quinque annos aetatis, non ei obsit concilium, quod de isto annorum numero constitutum est.* Edit. BRUNS, *Canones*, t. I, p. 194.

C'est, sans doute, ainsi qu'il faut expliquer le cas de cette vierge, morte à treize ans et dont l'épitaphe, trouvée à Verceil dans l'Italie du Nord, nous apprend qu'elle avait reçu le voile. Le

La discipline de l'Eglise d'Afrique relative à l'âge de la consécration devint très rapidement la règle officielle de l'Eglise de Rome et passa de là aux Eglises franques. A notre avis, elle dut sa diffusion à Denys le Petit, qui avait inséré la prescription du concile de Carthage, de 418, dans la collection conciliaire qu'il compila à Rome sous le pontificat de Symmaque (72).

On connaît la fortune exceptionnelle de la *Dionysiana*; la papauté en fit pour ainsi dire son code officiel et, quand Charlemagne sollicita un exemplaire des lois et traditions de l'Eglise de Rome, le pape Hadrien lui remit, en 774, le vieux recueil de Denys enrichi de quelques éléments (73). C'était, par le fait même, le succès assuré dans les pays francs de la discipline africaine relative aux vierges. Aussi n'est-on nullement étonné de retrouver l'ancienne prescription de Carthage au nombre des décisions de diverses assemblées conciliaires de la fin du VIII[e] et du IX[e] siècle : elle figure, par exemple, dans les canons du concile de Francfort, de 794 (74), du concile de Tours, de 813 (75). Cependant nous ne la trouvons mentionnée dans aucun des anciens exemplaires du pontifical romain. Guillaume Durand, qui était un canoniste (76), inséra pour la première fois la règle con-

texte de l'épitaphe a été reproduit par WILPERT, *Die gottg. Jungfrauen*, p. 39. Cependant on ne saurait affirmer que le voile dont il est question soit le signe certain de la consécration.

(72) *P. L.*, t. 67, col. 221. Symmaque occupa le trône pontifical de 498 à 514. Sur l'œuvre de Denys le Petit cf. P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Paris, 1931, t. I, p. 24-26, dans *Bibliothèque d'Histoire du Droit*; A. VAN HOVE, *Prolegomena*, edit. altera et emendatior, Mechlinae-Romae, 1945, p. 157-160, dans *Commentarium Lovaniense in Codicem juris canonici*, vol. I, t. 1.

(73) FOURNIER-LE BRAS, *op. cit.*, t. I, p. 94-96; VAN HOVE, *op. cit.*, p. 292-293.

(74) C. 46, *Capitulare Francfortense* (794), édit. WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini*, 1, p. 170, dans *M.G.H.* On trouve, d'ailleurs, cette même prescription déjà dans l'*Admonitio generalis*, de 789, c. 46, édit. BORETIUS, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 57, ibid.

(75) C. 28, édit. WERMINGHOFF, *ibid.*, p. 290.

(76) Il eut, sans doute, connaissance de la prescription du concile de Carthage par Gratien qui l'avait reproduite dans son *Décret* à la Dist. LXXVII, c. 5 et à la Cause XX, q. 1, c. 14.

cernant la limite d'âge dans le pontifical qu'il rédigea, entre 1292 et 1295, à l'usage de l'Eglise de Mende (77). De là elle passa dans le pontifical officiel de la cour de Rome. Le pontifical actuel n'y apporte aucun changement; il se contente de reproduire la rubrique formulée par l'évêque de Mende, Guillaume Durand (78).

Ce n'est pas raison que l'on reportait la consécration à un âge assez tardif. On considérait, en effet, la remise du voile par l'évêque comme la sanction officielle, le couronnement définitif du vœu de la vierge; aussi convenait-il de s'entourer du maximum de garanties pour une cérémonie où l'Eglise engageait, pour ainsi dire, sa responsabilité. Les exigences sur l'âge minimum contribuaient, sans doute, à éliminer un certain nombre de sujets. Mais cette mesure ne pouvait suffire. Il fallait, en plus, que la vierge donnât la preuve du sérieux et de la fermeté de sa résolution. A cette fin, il convenait qu'elle persévérât quelque temps dans l'observance de sa promesse, qu'elle fît, pour ainsi dire, un temps de probation.

Le principe est assez nettement affirmé dès la seconde moitié du IV[e] siècle. Tout en demandant qu'on ne se montrât pas trop strict pour la question d'âge, saint Ambroise exigeait une vertu éprouvée : *Neque ego abnuo sacerdotalis cautionis esse debere, ut non temere puella veletur. Spectet plane, spectet aetatem sacerdos, sed fidei et pudoris. Spectet maturitatem verecundiae, examinet gravitatis canitiem, morum senectam, pudicitiae annos, animos castitatis* (79). Or, comment l'évêque pouvait-il s'assurer que la vierge avait les qualités requises à son état, si ce n'est en la voyant persévérer dans son *propositum* un certain temps ? A Rome on considérait la consécration comme une récompense qui venait couronner les efforts de celles qui avaient fait preuve de

(77) Edit. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Rome, 1940, p. 411, dans *Studi et Testi*, 88 : *Die ergo precedenti, hora vespertina, vel etiam mane antequam episcopus incipiat missam, presentantur ei virgines benedicende, qui de earum etate et proposito, si videlicet viginti quinque annorum fuerint.*

(78) On relève, tout au plus, quelques variantes verbales.

(79) *De virginitate*, c. 7, *P. L.*, t. 16, col. 289.

persévérance dans leur résolution. S'adressant à l'évêque de Rouen, Victricius, Innocent Ier caractérise les vierges consacrées de la manière suivante : *Quae Christo spiritualiter nupserunt, et velari a sacerdote meruerunt* (80). Et Léon Ier écrit à l'évêque de Narbonne, Rusticus, qu'on ne saurait refuser la *velatio* aux vierges qui ont donné des gages de leur fidélité : *Puellae quae ... virginitatis propositum atque habitum susceperunt; si postea nuptias eligunt, praevaricantur, etiam si consecratio non accessit ; cujus utique non fraudarentur munere, si in proposito permanerent* (81).

Il semble donc bien qu'on ne donnait le voile qu'après un certain temps de probation, dont il est difficile de préciser la durée. On s'en remettait, sans doute, au jugement de l'évêque qui décidait dans chaque cas particulier.

Avec le développement de la vie de communauté, on établit très tôt des règles plus précises en fixant une durée de probation minima, au moins pour les vierges qui vivaient dans les monastères (82). Nous n'avons pas de renseignements sur les monastères de femmes établis à Rome. Mais on trouve quelques indications pour d'autres endroits qui permettent de se faire une idée approximative du temps de probation que l'on devait exiger dans l'Eglise romaine. Saint Césaire d'Arles, par exemple, demandait une année de noviciat (83) ; cette exigence, que l'évêque d'Arles ne formula de manière explicite que pour l'admission à la vie religieuse, devait valoir à plus forte raison pour la *velatio*. Elle correspond, d'ailleurs, à la règle établie par saint Benoît pour les moines : lui aussi prescrivait un an de probation avant la réception définitive des candidats (84). Grégoire le Grand, en revanche, ne permettait d'admettre les hommes à la profession monas-

(80) C. 13, *P. L.*, t. 20, col. 478-479.

(81) *P. L.*, t. 54, col. 1208.

(82) Jusqu'au Xe siècle, l'Eglise donnait, couramment, la consécration à des vierges qui vivaient, seules, dans le monde. A partir du XIe siècle, il n'est plus question que de cas isolés, extrêmement rares, de personnes non cloîtrées qui ont reçu la consécration. Cf. FEUSI, *Das Institut der gottg. Jungfrauen*, p. 196-199.

(83) *Regula ad virgines*, c. 3, *P. L.*, t. 67, col. 1107.

(84) *Regula*, c. 58, édit. BUTLER, *Sancti Benedicti regula monachorum*, 2. Aufl., Freiburg i. B., 1927, p. 105.

tique qu'après un noviciat de deux ans (85), de trois ans même pour les soldats (86) ; une Novelle de Justinien, de 535, avait exigé les trois ans de tous les candidats sans exception (87).

Il est difficile de dire dans quelle mesure ces dernières prescriptions, destinées aux communautés d'hommes, étaient applicables aux monastères de vierges. Et nous sommes plus hésitants encore pour les vierges qui continuaient à vivre dans le monde; nous n'avons aucune indication au sujet du temps de probation qu'on leur imposait avant de leur conférer le voile. Mais il semble bien que la question de principe ne fut jamais contestée nulle part, et cela dès le début.

Le pontifical actuel suppose un temps de probation, sans l'exiger de manière explicite. La durée est fixée au minimum à trois ans, puisque la consécration ne se conçoit pas sans les vœux perpétuels; or, le *Codex juris canonici,* de 1917, ne permet de contracter les vœux perpétuels qu'après trois ans de vœux temporaires (88).

Il est inutile d'insister longuement sur la dernière exigence du droit : la condition libre. Les lois de la Rome païenne avaient déjà formulé cette exigence pour l'admission des jeunes filles au rang des Vestales (89). La législation canonique et la législation civile furent unanimes au v[e] et au vi[e] siècle pour interdire aux esclaves la profession religieuse sans le consentement de leur maître. Cependant le concile œcuménique de Chalcédoine (90), les textes du Code de Justinien (91) et des Novelles (92) où figurent ces prescrip-

(85) *Epist.* X, 9, édit. P. EWALD - L.-M. HARTMANN, *Gregorii I papae registrum epistolarum,* Berolini, 1887-1899, t. II, p. 244, dans *M.G.H.*

(86) *Epist.* VIII, 10, *ibid.*, t. II, p. 12.

(87) V, 2. Pour plus de détails cf. T. P. Mc LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Ligugé-Paris, 1935, p. 66, dans *Archives de la France monastique,* t. 38.

(88) Can. 574.

(89) G. WISSOWA, *Religion und Kultur,* 2. Aufl., München, 1912, p. 491, surtout note 6, dans I. v. MÜLLER, *Handbuch der klass. Altertumswissenschaft,* Bd. V, 4. Abt.

(90) C. 4: ... *Sane placuit ut nullum servum suscipiant in suis monasteriis monachum faciendum praeter proprii domini voluntatem.* Edit. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum,* t. II, *Concil. universale Chalcedonense,* vol. II, pars II, p. 34.

(91) Liv. I, tit. 3, 1. 37 (38).

(92) Nov. CXXIII, 35. Cf. aussi Nov. V, 2.

tions ne visent que les hommes. Mais sans aucun doute cette législation concernait-elle aussi les femmes, puisque nous voyons Grégoire le Grand racheter une esclave, nommée Catella, qui désirait se vouer à la vie religieuse; le pape reconnaît l'autorité du maître sur la jeune fille et respecte la législation officielle (93). Les capitulaires de Francfort, de 794, renouvelèrent les anciennes défenses (94). En raison du changement des conditions sociales, cette prescription perdit dans la suite, peu à peu, de son importance et de son intérêt (95).



Telles sont les prescriptions d'ordre canonique du rite de la consécration des vierges. Elles ont été fixées de longue date; les plus importantes, celles qui concernent le ministre de la cérémonie et l'âge de la vierge, ont fait l'objet de mesures législatives, dans des conciles africains, dès le IVe siècle. Depuis lors, on n'y a plus apporté de changement.

Un point n'avait jamais été fixé de manière précise dans un texte d'ordre général : le sujet de la consécration. Pratiquement, l'Eglise admettait à la consécration toutes les vierges qui avaient fait le *propositum virginitatis* et qui remplissaient les conditions voulues; il n'était point nécessaire qu'elles vécussent en communauté. Aussi, très longtemps, conférait-on la consécration à des vierges qui vivaient, isolées, dans le monde; l'usage disparut seulement à partir du xe siècle. Cependant aucun texte législatif, de portée univer-

(93) *Epist.* III, 39, édit. EWALD-HARTMANN, *op. cit.*, t. I, pars I, p. 197. Cf. aussi Mc LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique*, p. 59-60; THOMASSIN, *Anc. et nouv. Discipline de l'Eglise*, édit. André, t. 3, pp. 148 et 222 et suiv.

(94) C. 23, édit. BORETIUS, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 76, dans *M.G.H.*, et WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini*, 1, p. 168, *ibid.* Cf. aussi *Admonitio generalis* de 789, c. 23, édit. BORETIUS, *ibid.*, p. 55.

(95) Gratien (C. XVI, q. 1, c. 12) reproduit le texte du concile de Chalcédoine que nous avons cité (cf. *supra*, note 90). Dans les *Décrétales de Grégoire IX* (Liv. I, tit. 18, c. 5, 6 et 7) nous trouvons encore plusieurs textes d'Alexandre III et d'Innocent III qui interdisent de conférer les ordres sacrés à des *servi*, tant qu'ils ne sont pas affranchis. Mais nous n'y avons relevé aucun document qui intéresse directement notre sujet.

selle, n'avait jamais interdit l'ancienne pratique. Il n'existait pas, non plus, de disposition générale faisant de la consécration un droit des religieuses appartenant aux anciens Ordres à l'exclusion des membres des Congrégations et Instituts fondés à l'époque moderne. Ces points viennent d'être précisés tout récemment. Le 25 mars 1927, la Congrégation des Religieux fit savoir que le Saint-Siège n'était pas disposé à autoriser la consécration de personne vivant dans le monde (96). Et le 21 novembre 1950, Pie XII décréta que le rite de la consécration serait, désormais, un droit exclusif des moniales (97).

René Metz,
Professeur à la Faculté de Théologie catholique
et à l'Institut de Droit canonique
de l'Université de Strasbourg.

(96) *A.A.S.*, t. 19, 1927, p. 138-139.
(97) Constitution *Sponsa Christi, Statuta generalia,* art. III, § 3, *A.A.S.*, t. 43, 1951, p. 16.

ETAT DE PERFECTION VŒUX ET CONSECRATION DANS LES INSTITUTS SECULIERS

Le 2 février 1947, le Souverain Pontife, par la Constitution apostolique « Provida Mater » (1), a défini les conditions d'approbation des Instituts séculiers, reconnu officiellement un nouvel « état juridique de perfection », déterminé certains caractères de la profession à émettre dans ces Instituts. Des actes ultérieurs complètent cette loi : Motu proprio « Primo feliciter » du 12 mars 1948, Instruction de la S. Congrégation des religieux « Cum Sanctissimus » du 19 mars 1948 (2). Des notions en partie nouvelles se dégagent de ces mesures législatives et requièrent dès lors notre attention : notions « d'état complet de perfection », « d'état juridique de perfection » en tant qu'opposé à « état canonique de per-

(1) Constitutio Apostolica « Provida Mater ». De statibus canonicis Institutisque sæcularibus christianæ perfectionis adquirendæ, 2 février 1947; Acta Apostolicæ Sedis, XXXIX, 1947, p. 114-124. Trad. franç. : Revue des Communautés religieuses, 1947, n. 2, p. 1 et s. Commentaire notamment : A. Larraona, Commentarium in Legem peculiarem, Commentarium pro religiosis, XXVIII, 1949, Rome, p. 133-258.

(2) Motu proprio « Primo feliciter ». De Institutorum sæcularium laude atque confirmatione. 12 mars 1948; A.A.S., XL, 1948, p. 283-286. Instructio « Cum Sanctissimus ». De Institutis sæcularibus. S. Congregatio de religiosis, 19 mars 1948; A.A.S., XL, 1948, p. 293-297. Trad. franç. : RCR., 1948, p. 133 et s., p. 165 et s. Commentaire notamment : A. Gutierrez, Commentarium in Motu proprio et Instructionem, CpR., XXVIII, 1949, Rome, p. 259-291.

fection », notions de vœu, serment, consécration ou promesse considérés à la fois comme privés et semi-publics. Nous voudrions en tenter une analyse, d'autant plus que cette recherche peut faire mieux saisir la valeur de cet état de perfection. Par ailleurs, comme tout effort pour définir et distinguer, elle nous conduira à respecter les caractères propres des diverses institutions, à éviter des applications des canons du Code plus ou moins analogiques et en vérité non fondées.

Le Code de droit canonique, en 1918, a repris et unifié les lois traditionnelles des réguliers et celles plus récentes des religieux de vœux simples, élaborant ainsi les règles universelles de l'état religieux ou état canonique de perfection à acquérir (3). Le législateur supposait à la base une conception, spirituelle et morale, d'un état de vie où, sous l'action de la grâce, le fidèle, par la consécration de lui-même à Dieu et à son service, veut tendre à la perfection évangélique. En fait cette formule de vie est plus déterminée, car, directement issue de l'Evangile, concrétisée, au cours des siècles, par la tradition ascétique et monastique, sanctionnée par le magistère ecclésiastique, elle répond à la notion d'état complet de perfection. Etat complet, c'est-à-dire état stable de vie où le fidèle, s'étant lié en conscience, tend, par le moyen d'une profession des trois conseils évangéliques, à la perfection du précepte divin et premier de la charité.

Cette vie de perfection, tout fidèle, clerc ou laïc, peut la mener dans le monde. Les obligations morales, celles qui découlent des préceptes communs aussi bien que celles librement assumées, peuvent être confirmées par des vœux, vœux privés qui ne lient et ne jouent qu'au for intime de la conscience. Mais, de par son ampleur, une telle activité était presque naturellement portée à prendre des caractères externes et sociaux. De fait, dès les premiers siècles du chris-

(3) Sur l'état de perfection, ses degrés et son histoire : Cf. Ire Partie de « Provida Mater ». Au point de vue doctrinal : A. Gutierrez, Doctrina generalis de statu perfectionis..., CpR., XXIX, 1950, p. 61. Au point de vue historique : au sujet des Congrégations de vœux simples : A. Gambari, Dissertatio de evolutione historica Congregationum religiosarum (thèse importante, mais non publiée), 712 p., Rome. 1945: au sujet des Instituts séculiers : A. Gambari, Institutorum sæcularium et Congregationum religiosarum evolutio comarata, CpR., XXIX, 1950, p. 224.

tianisme, on voit se constituer une condition de vie dont l'autorité publique ne pouvait se désintéresser. Le droit, en conséquence, devait la définir et la régler, en établir les conditions d'approbation tant au plan individuel qu'au point de vue de ses diverses formes de réalisation communautaire. Traduction toujours fidèle de l'idée spirituelle initiale, cet état de vie pouvait dès lors être dit juridiquement reconnu.

Cet état juridique de perfection apparaît cependant dans notre Code sous une forme plus fortement construite et plus strictement déterminée : l'état canonique de perfection. C'est celui, depuis des siècles, des religieux membres d'un Ordre, des réguliers autrement dit et des moniales. C'est également, depuis 1900, celui des religieux et religieuses de vœux simples (4). Etat public au sens plein du mot, constituant vraiment celui qui l'adopte dans une condition juridique distincte (c. 107), il est de ce fait qualifié de « canonique ». De par la volonté de l'Eglise il suppose essentiellement l'émission d'une profession, perpétuelle ou temporaire, comportant les trois vœux publics de pauvreté, chasteté et obéissance; il n'est acquis que par l'incorporation du profès dans une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, aggrégation créatrice d'un lien stable et mutuel entre le corps social et les membres; il emporte en général l'obligation d'une vie commune; il est garanti et tout à la fois réglé par les lois générales de l'Eglise et les Constitutions particulières des Instituts religieux (5).

Etat religieux, état complet, non seulement juridique, mais canonique de perfection. Le Code a par ailleurs admis une forme de vie analogue : celle des membres des Sociétés de vie commune sans vœux publics (6). Etat de vie identique à l'état religieux au plan spirituel et juridique, ce dernier terme étant pris au sens large. Mais, à raison de l'absence de vœux publics dans la profession, on devrait refuser à

(4) Constitutio Apostolica « Conditæ a Christo » de Léon XIII, 8 décembre 1900.

(5) Cf. c. 487, 488, I°, 594. On peut s'étonner de voir ainsi distinguer ces deux termes : juridique et canonique. Cette distinction est cependant fondée en tant que l'on veut par là marquer des degrés réellement divers de réglementation au point d'entraîner des effets spécifiquement différents.

(6) Cf. c. 673 et s.

cet état complet de perfection la qualité d'état canonique. C'est pourquoi ces sociétés, bien que reconnues par le droit, ne sont pas des religions et leurs membres ne sont pas des religieux. Toutefois le Code, à cause de relations d'identité réelles et d'analogie fondées, a assimilé, sans le confondre ni le soumettre à toutes les lois des religieux, cet état moral et juridique de perfection adopté dans les Sociétés de vie commune à l'état canonique des religieux. Dans le cas des Instituts séculiers, le législateur allait-il reprendre la même solution ?

Dans la phase actuelle d'une évolution qui se poursuit depuis plus d'un siècle (7), les Instituts séculiers se présentent, parmi « les groupements qui recherchent sincèrement la perfection chrétienne », comme des Associations revêtant des notes tout à fait caractéristiques. Ils ont tendu en effet à se donner une constitution interne et à créer une ordonnance hiérarchique de leur gouvernement, à demander à leurs membres proprement dits « un don plénier libre de tout autre lien » et la profession des conseils évangéliques, à poursuivre enfin un ministère apostolique dans le monde. De soi, Associations de fidèles, et ils le restent toujours (8), les Instituts séculiers, tout en prenant « d'autres formes de vie extérieure que celles de la communauté religieuse », sans vie commune donc (9), s'orientent vers l'établissement d'un état de vie analogue à celui de l'état canonique de perfection.

On ne s'étonnera pas de retrouver à la base la conception spirituelle et morale de l'état complet de perfection, celui du religieux. Il s'agit pour tout sujet d'un Institut séculier de réaliser « dans le siècle, grâce à un appel spécial de Dieu et avec son aide, une consécration de soi au Seigneur assez stricte, assez efficace et pas seulement intérieure, mais externe et presque religieuse ». Sous une autre formule, il s'agit « de tendre à la perfection chrétienne et de se livrer totalement à l'apostolat « en faisant profession de pratiquer, dans le monde, les conseils évangéliques ».

Cet état de vie allait requérir une structure juridique,

(7) Cf. Cambari, o. c., CpR., XXI , 1950, p. 235 et c.
(8) De ce fait les canons 684 et s. s'imposent dans la mesure où la législation particulière ne dispose pas autrement.
(9) Vie commune au sens strict définie par les canons 487 et 594.

puisque ces associations s'efforçaient « à la face de l'Eglise et au for externe ... de conduire leurs membres à une vie de solide perfection ». Suffisait-il dès lors de s'en tenir aux seuls canons qui réglementent la situation juridique des associations de fidèles (10) ? Le législateur, devant le développement croissant des fondations et les insuffisances de la loi, a estimé devoir prendre des mesures particulières. C'est pourquoi le droit actuel propose et impose à quiconque s'engage dans cette voie un nouvel état de perfection. Etat indubitablement juridique et cependant, quoi qu'il en soit des ressemblances en tout « ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection », il n'est pas défini état canonique.

Distinction de degrés sans doute, mais qui commande la nature de certains effets de for externe et la portée même des obligations découlant de la profession. Etat second en quelque sorte par rapport à l'état fondamental de clerc ou de laïc (c. 107), car le membre proprement dit d'un Institut séculier reste clerc ou laïc tout en étant incorporé à cet Institut et en adoptant vraiment un nouvel état de vie. Etat construit par des lois propres et qui situe le fidèle dans la sphère de compétence de la S. Congrégation des religieux. Etat qui marque les engagements pris dans et par la profession, pour privés qu'ils soient fondamentalement, d'un caractère juridique tel qu'on peut les dire semi-publics. Distinction par ailleurs qui ne vient en rien réduire l'idéal de sanctification personnelle et d'action apostolique poursuivi. Il est vraiment question ici d'un état complet de perfection, d'un état légalement constitué pour assurer précisément son efficacité. Cette distinction se présente donc comme un exemple de la souplesse et la qualité des moyens de la technique juridique. Le droit respecte ainsi le but concret des institutions et la hiérarchie de valeur des états de perfection.

Les lois définissant cet état juridique, dans quelle mesure et surtout comment se présente, à la lumière de ces textes, ce nouvel état ? A l'origine de chaque cas individuel, l'article III de la Constitution « Provida Mater » suppose formellement l'émission d'une profession : acte éminemment religieux du fidèle qui s'engage devant Dieu à tendre à la

(10) Cf. « Provida Mater », art. II, § 2; art. III, § 1.

perfection évangélique par la pratique des conseils dans un Institut séculier déterminé et selon les normes établies par les Statuts approuvés (11). Vraie profession, mais analogue seulement à la profession du religieux, car si elle emporte des obligations en conscience relatives à la pratique des trois conseils traditionnels, lie d'une manière stable son auteur, agrège à un Institut approuvé, elle ne comporte pas normalement de vœux publics de religion (12) et n'est pas un acte public constituant le profès dans un nouvel état canonique. Le paragraphe I de l'article II pose en effet : « n'admettant pas les trois vœux publics de religion (cc. 1308 § 1 et 488, 1°), n'imposant pas à tous les membres conformément au droit canonique (cc. 487 et s. et 673 et s.) la vie commune ou le séjour sous le même toit, les Instituts séculiers : 1° En droit et selon la règle ne sont ni ne peuvent être, à proprement parler, appelés religions (cc. 487 et 488, 1°) ou sociétés de vie commune (c. 673 § 1) ».

L'article III distingue au sujet de la profession et de ses effets trois points (13). Pas de vœux publics, mais des engagements formels liant en conscience et juridiquement reconnus. Nous allons revenir sur ce point. Une incorporation à l'Institut qui engendre un lien entre la communauté et le fidèle (14). Notons seulement que le droit reste ainsi fidèle au principe admis en droit des religieux : pas de situation juridique individuelle. Alors qu'un baptisé peut s'engager au seul for interne, même par vœux, à pratiquer les conseils et demeurer dans cette situation d'isolé, le droit ne consacre au for externe les engagements personnels que dans la mesure où cette situation prend un caractère social et communautaire. La profession n'a de valeur juridique que si elle incorpore a une société approuvée par l'Eglise. Le parallélisme entre religieux et membres des Instituts séculiers est ici très mar-

(11) Cf. E. Bergh. Eléments et nature de la profession religieuse, Ephemerides theologicæ Lovanienses, 1937, XIV, p. 5-32.

(12) Par dispense pontificale, une exception privilégiée est possible. Cf. Larraona, o. c., CpR., XXVIII, 1949, p. 173, n. 16.

(13) Nous n'envisageons que la situation des membres proprement dits. On sait que d'autres membres peuvent appartenir aux Instituts séculiers, leur condition étant définie par les seules Constitutions particulières de l'Institut. Cf. Larraona, o. c., p. 193.

(14) Cf. article III, § 3.

qué, le canon 488, 1°, étant même explicitement appliqué en ce qui concerne la stabilité. Toutefois on comprend qu'à raison de l'absence de vie commune et des règles particulières de pauvreté, le don de soi à l'Institut et la prise en charge corrélative par l'Institut admettent des déterminations spéciales que seuls les Statuts particuliers peuvent établir. Pas de vie commune en troisième lieu, telle qu'elle est imposée aux religieux et aux membres des Sociétés de vie commune. Il s'agit en effet « de pratiquer, dans le monde, les conseils évangéliques ». La loi ne prévoit que des maisons communes. Les Constitutions de chaque Institut peuvent organiser une communauté de vie qui ne sera pas pour autant considérée comme canonique (15). Par rapport au droit des religieux, c'est là une différence nettement marquée. Nous n'insisterons pas plus sur ces effets de la profession. La nature et la forme des engagements pris par tout membre dans sa profession nous semblent, par contre, mériter toute notre attention.

Pour qu'un fidèle puisse légitimement prétendre être dans l'état complet et juridique de perfection, il doit faire une profession (16). Le but de cet acte est précisé dès les premiers mots du paragraphe 2 de l'article III : « En ce qui concerne la consécration de la vie et la profession de perfection chrétienne ... ». L'article I déclarait déjà : « tendre à la perfection chrétienne ... se livrer totalement à l'apostolat » et dans ce but « (faire) profession de pratiquer, dans le monde, les conseils évangéliques ». Tendre pratiquement à la perfection par le moyen des conseils, consacrer sa vie, faire le don total de soi à l'apostolat dans le monde : trois aspects complémentaires de la même fin poursuivie et qui répondent vraiment à la notion d'état complet de perfection.

Il convient toutefois de remarquer avec quelle insistance la loi rappelle les idées de consécration de la vie et de don de soi à l'apostolat. Ce n'est sans doute qu'une explicitation du principe théologique qui commande tout état de perfec-

(15) Cf. article III, § 4.

(16) Le terme de profession peut être pris au sens technique du Code, celui du canon 572, par exemple. Mais la Constitution apostolique « Provida Mater » l'emploie également selon le sens usuel et commun, notamment dans l'article III.

tion. Tendre à la perfection, c'est tendre nécessairement à cette perfection de la charité qui ne peut être qu'amour de Dieu et du prochain. Le rappel du but apostolique est aussi normal, quand on songe que par définition tout Institut séculier ne doit pas seulement assurer la sanctification de ses membres, mais promouvoir une action apostolique efficace dans le monde. N'y a-t-il pas d'ailleurs, de nos jours, une prise de conscience plus vive de la nécessité d'une participation active de tous et notamment de ceux qui prétendent s'engager, dans une vie toujours plus de charité, à l'apostolat de l'Eglise ? Le Souverain Pontife l'a fortement noté dans son discours du 8 décembre 1950 (17) et explicitement urgé dans la Constitution apostolique «Sponsa Christi» du 21 novembre 1950 relative aux moniales (18).

L'idée de consécration n'est pas moins remarquable, car elle vient souligner un des effets essentiels de la profession; elle évoque heureusement l'effet profondément spirituel qu'implique l'adoption d'un état complet de perfection : le don absolu de la personne à Dieu. L'emploi du vœu dans la profession du religieux est commandé en partie par cette intention de se consacrer à Dieu, car il explicite tout à la fois ce sens de l'offrande libre, du don de soi fait à Dieu et celui d'une promesse qui engage l'homme et stabilise sa volonté. Parler d'une livraison de soi complète au service divin, d'une offrande de soi comme en un holocauste pour se donner totalement au service de Dieu, c'est redire toujours l'idée sous-jacente de consécration (19). Que le droit ait souvent une tendance à accuser les aspects d'obligation du vœu, de stabilité qu'il entraîne et ne signale pas expressément cet effet de consécration, c'est évident. Le législateur actuel, par contre, se plaît à insister sur ce point. Les canonistes ne peuvent que se réjouir de voir remis ainsi en valeur ce caractère religieux, premier et essentiel, de la profession,

(17) Cf. Allocution, Acta Apost. Sedis, XLIII, 1951, p. 26.

(18) Cf. Acta Apost. Sedis, XLIII, 1951, p. 14, 20.

(19) Qu'il suffise de rappeler l'affirmation du Souverain Pontife dans la Constitution apostolique « Sponsa Christi » (Acta Apost. Sedis, XLIII, 1951, p. II) : « ... les vœux solennels ... entraînent, envers Dieu, une consécration plus étroite et plus complète que tous les autres vœux publics ».

car, comme dit Molitor : « L'homme par sa profession se donne lui-même à Dieu et se consacre tout entier et se sacrifie » (20).

Idée traditionnelle donc et cependant idée qui s'impose aussi, de nos jours, sous l'action de tout un courant spirituel. On voit en effet se développer depuis les XVIe et XVIIe siècles surtout la pratique des consécrations. La consécration est, selon les usages et les lois de l'Eglise, un acte qui, affirmant le suprême domaine de Dieu et son pouvoir de sanctification, rend sacrée, soit une chose, soit une personne. Dans ce dernier cas, elle est un don total et irrévocable que l'homme veut faire de lui-même à Dieu. Publique ou consommée dans l'intime de l'âme, elle veut signifier aussi efficacement que possible le transfert de tout ce que l'on est et de tout ce que l'on a entre les mains de Dieu. Des degrés existent. Elle peut être l'acte d'un ministre de l'Eglise qui consacre l'homme à Dieu ; une telle consécration officielle se réalise dans et par les trois sacrements qui marquent d'un caractère : baptême, confirmation, ordre. Elle peut être l'acte libre de l'homme qui, accomplissant un acte défini par l'Eglise, seule autorité pleinement compétente en cette matière, tant au plan spirituel que juridique, se consacre pleinement au service de Dieu dans un désir de perfection. C'est le cas de la consécration officielle des vierges qui se réalise avec le concours de l'évêque (21). C'est également celui de la profession religieuse sanctionnée par les vœux traditionnels et acceptée au nom de l'Eglise par les supérieurs légitimes. A un degré encore moindre la consécration, alors privée, peut être l'acte d'un fidèle qui explicitement affirme son appartenance totale à Dieu. Il peut par là renouveler simplement, mais formellement, la prise de possession par Dieu qui découle du baptême (renouvellement des promesses du

(20) Il faudrait redire ce que furent les diverses théories sur la nature de la profession religieuse. Sur cette question cf. R. Molitor, Religiosi iuris capita selecta, 1909, p. 1 et s.; Bergh, o. c., p. 5 et s.; Kindt, De potestate dominativa in religione, 1945, passim.

(21) Cf. Pontificale Romanum, II, De benedictione et consecratione Virginum. Sur la pratique actuelle : Cf. Réponse de la S. Congrégation des religieux du 25 mars 1927, Acta Apost. Sedis, XIX, 1927, p. 138; art. III § 3 de la Constitution Apost. « Sponsa Christi » du 21 nov. 1950, Acta Apost. Sedis, XLIII, 1951, p. 16.

baptême). Il peut vouloir aussi se constituer pour ainsi dire dans un « état de consécration » le plus actualisé possible. Il n'y a toutefois d'état de consécration juridiquement reconnu que dans le cas des vierges ou moniales consacrées et dans celui de la profession religieuse comportant le vœu public de chasteté parfaite. Les consécrations privées ne peuvent tirer les mêmes effets au point de vue canonique, mais elles n'ont pas moins une authentique valeur spirituelle et créent en conscience de réelles obligations. C'est pourquoi, nous le vérifierons plus loin, on a eu recours dans les essais de fondations d'Associations nouvelles qui sont à l'origine des Instituts séculiers, à une consécration pour marquer la portée des actes d'engagement et pour sanctionner les obligations contractées. On a pu en cela obéir parfois à un certain sentiment de désaffection à l'égard des vœux même privés. On voulait aussi pallier au défaut de profession religieuse, impossible alors pour des raisons de droit. On suivait également le courant si favorable à la pratique des consécrations individuelles ou collectives (22).

Le but de la vie ainsi rappelé, le législateur a cru bon, dans une incise, de souligner la nécessité de l'union à Dieu dans la prière et de l'ascèse. Tout comme le religieux, le membre de l'Institut séculier doit pratiquer « les exercices de piété et de renoncement auxquels tous les fidèles qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne, s'adonnent nécessairement » (§ 2). La tradition monastique et religieuse a suffisamment marqué l'importance de ces moyens, l'Eglise en a redit assez la nécessité pour que la S. Congrégation des religieux dans son Instruction du 19 mars 1948 puisse affirmer : « Sans ces exercices (de piété et d'abnégation), la vie parfaite pourrait être qualifiée de vaine illusion ». Or, il s'agit de vivre un état « présentant l'image de l'état complet

(22) Il est intéressant de noter la fréquence de l'emploi du terme de consécration : par trois fois dans le seul paragraphe 2 de l'art. III; à plusieurs reprises on le retrouve dans le Motu proprio « Primo feliciter », dans l'Instruction de la S. Congrégation des religieux du 19 mars 1948 : consécration à Dieu, consécration parfaite, consécration et dévouement entiers, consécration totale... Sur toute cette question des consécrations cf. : de Finance, V° Consécration, Dic. de Spiritualité, fasc. XIX, col. 1576 et s.

de perfection et, quant à la substance, un état vraiment religieux ».

Tendre à la perfection selon les règles proposées par les Statuts particuliers, prier et s'exercer au renoncement, autant d'aspects du devoir d'état du membre d'un Institut, l'analyse de cette obligation fondamentale devant être ensuite complétée par la détermination des obligations découlant des engagements relatifs aux conseils évangéliques. Le texte, dans sa concision même, redit l'essentiel de ce devoir premier : « Les associés ... doivent tendre efficacement à la perfection ». Cette obligation est au centre de toute vie chrétienne, mais ici, tout comme dans la vie religieuse, elle prend une importance décisive dans l'ordre non seulement de la fin qui oriente toute la vie, mais dans celui également des moyens à prendre pour tendre toujours mieux à la plénitude de la charité. Quels sont ces moyens ?

Tout état de perfection requiert, selon la volonté de l'Église, agissant au nom du Christ, la pratique des trois conseils évangéliques : pauvreté, chasteté et obéissance. Dans leurs grandes lignes, les prescriptions, portées à ce sujet dans le paragraphe 2 de l'article III, offrent des analogies évidentes avec celles qui concernent les religieux proprement dits. Les différences n'en sont pas moins sensibles. Mais c'est avec les engagements pris dans les Sociétés de vie commune que les rapprochements pourraient être surtout faits. Une étude historique de ces Sociétés depuis le XVI[e] siècle ferait comprendre que les Instituts séculiers, cherchant, eux aussi, des formules pratiques, ne pouvaient que prendre les mêmes solutions techniques. La loi actuelle vient heureusement sanctionner les essais jusqu'ici de caractère privé ; elle en définit les diverses formes, la portée et la valeur tant en conscience qu'au regard du droit.

« Les associés (membres au sens strict) ... doivent ... tendre efficacement à la perfection également par les moyens particuliers suivants : 1° par la profession faite devant Dieu du célibat et de la chasteté parfaite, profession qui sera, conformément aux Constitutions, sanctionnée par un vœu, un serment, une consécration obligeant en conscience ; 2° par le vœu ou la promesse d'obéissance, de telle sorte que, liés par un lien stable, ils soient entièrement consacrés à Dieu

et aux œuvres de charité et d'apostolat, et qu'en toutes choses ils soient sous la dépendance et la conduite moralement continues des supérieurs, selon les prescriptions des Constitutions; 3° par le vœu ou la promesse de pauvreté qui leur enlève le libre usage des biens temporels, leur donnant seulement un usage défini et limité selon les Constitutions » (art. III, § 2). La profession comporte donc trois engagements distincts relatifs aux trois conseils évangéliques.

En ce qui concerne la chasteté, tout associé doit faire devant Dieu profession de célibat et de chasteté parfaite. Double obligation nettement spécifiée : la première, celle du célibat, vise une situation externe et elle s'impose en vertu du don total de soi à Dieu et à l'apostolat. Une fois assumée, elle rend illicite tout mariage subséquent. Elle n'interdit pas de soi l'admission dans un Institut après dissolution d'un mariage antérieur, soit par la mort de l'autre conjoint, soit par dispense apostolique. Elle emporterait par contre interdiction de l'usage d'un mariage actuellement existant, dispense ayant même été demandée pour l'admission. La seconde obligation vise immédiatement la pratique personnelle du conseil évangélique de chasteté parfaite. Aucune hésitation ne peut demeurer sur la gravité des fautes, soit externes, soit internes, en ce domaine.

Les caractéristiques particulières de cette profession tiennent à la nature des actes qui, au for externe tout comme au for interne, doivent sanctionner cette double obligation. Ils sont définis par les Constitutions approuvées de chaque Institut et peuvent être soit un vœu, soit un serment, soit une consécration. L'essentiel est que cet acte emporte un engagement devant Dieu de valeur actuelle et future et soit source d'une obligation nouvelle en conscience. La solution du vœu n'offre d'autre difficulté que celle d'avoir à préciser son caractère de vœu privé. Celle du serment n'est pas sans demander déjà une mise au point. Abstraitement on conçoit pour le moins très difficilement la possibilité d'une simple promesse même précisée par les Statuts et faite devant les supérieurs. La loi, par son silence, l'écarte comme inadéquate. Mais que peut être le serment ? Ne sera-t-il qu'une affirmation de la volonté actuelle dont Dieu, source et garant de toute vérité, serait appelé à être le témoin ? L'obligation,

devant lier le fidèle pour un temps ou à jamais, nous semble devoir découler d'une promesse de célibat et de chasteté affirmée selon les Constitutions devant le supérieur et dont Dieu est alors pris comme témoin, tout à la fois témoin de la vérité de l'intention actuelle et témoin de cette vérité future qui se manifestera dans la fidélité à observer ce qui a été promis.

La loi admet un troisième moyen, celui d'une consécration obligeant en conscience (23). Une consécration, avons-nous déjà dit, est avant tout un acte intérieur d'offrande totale de soi au Seigneur ; elle tend à situer celui qui la fait, corps et âme, actuellement et de soi pour la vie, dans le seul amour et service de Dieu. On comprend qu'un tel acte puisse emporter les obligations de célibat et de chasteté, puisqu'il s'agit d'être à Dieu seul, d'engager l'avenir et de marquer toute la vie d'une orientation de soi irrémédiable. Aux Constitutions de déterminer le contenu et la durée de cet acte, d'en préciser la formulation extérieure. Ce n'est en somme qu'un cas juridiquement construit de consécration constitutive.

Dans quelle mesure, par contre, peut-on distinguer cette consécration du vœu privé de chasteté ? Si dans le cas du serment nous trouvons une analogie avec le vœu dans la mesure où il y a promesse, cette dernière n'étant pas faite à Dieu même, mais Dieu étant le témoin de l'engagement ainsi solennisé, vœu et serment sont distincts. Mais dans une consécration, tout comme dans le vœu, l'acte est immédiatement adressé à Dieu. On peut insister sur le caractère de promesse en vue de l'avenir dans la définition du vœu (c. 1307) et sur celui de la tradition actuelle de soi dans celle de la consécration. Mais on peut tout autant avec nombre de théologiens et canonistes marquer l'aspect d'offrande réelle incluse dans le vœu et souligner combien il tend à réaliser une consécration de soi à Dieu, surtout dans le cas du vœu de chasteté. En retour, la consécration fait disposer de l'avenir, oriente vers le service de Dieu précisément

(23) Il ne s'agit pas ici de la consécration des vierges prévue par le Pontifical Romain, car elle ne peut être accordée qu'aux moniales et suppose l'existence d'un vœu solennel de chasteté. Cf. supra n. 21.

par l'acceptation des obligations de célibat et de chasteté. Au total, s'il est possible de distinguer ces deux actes à raison de leur sens spirituel prochain, d'une part, d'effets canoniques que le vœu seul peut avoir (vœu public), d'autre part, à un niveau juridique plus général il semble certain qu'il y ait équivalence dans les effets tant au for interne qu'au for externe. Les obligations en conscience dans les deux cas, tout comme dans celui du serment, sont celles qui découlent des sixième et neuvième commandements de Dieu et du célibat et conjointement celles qui dérivent de la nature de ces engagements : obligations de la vertu de religion. En conséquence toute violation, interne ou externe, outre la faute de chasteté, est manquement contre la vertu de religion. On ne peut parler de sacrilège au sens strict du mot toutefois, le pécheur n'étant pas au regard de l'Eglise une personne sacrée (24).

La profession de chasteté dans les Instituts séculiers est telle que les membres doivent, comme les religieux, pratiquer parfaitement le conseil évangélique. Des engagements sont également requis à l'égard des deux autres conseils, mais les obligations sont adaptées au but, à l'organisation et à l'action des divers Instituts.

La profession doit comporter un vœu ou une promesse d'obéissance de telle sorte que les associés « liés par un lien stable ... soient consacrés entièrement à Dieu, aux œuvres de charité et d'apostolat, et qu'en toutes choses ils soient sous la dépendance et la conduite moralement continues des supérieurs, selon les prescriptions des Constitutions ». Alors que le paragraphe 3 de ce même article III définit, tant au point de vue de la stabilité que de la réciprocité, le lien qui résulte de l'appartenance des membres à l'Institut, le paragraphe 2 précise la nature du lien qui situe l'inférieur par rapport au supérieur. Autorité et obéissance prennent une

(24) « Etiam quando certa sit formalis ex virtute religionis obligatio, cum agatur de votis seu vinculis quæ, etsi adæquate privata non sint, tamen ex regula nec sensu stricto atque specifico publica dici valeant nec publicam personæ consecrationem inducant, ipsorum violationi sacrilegii non est tribuenda ». Réponse et déclaration de la S. Congrégation des religieux du 19 mai 1949, I, 5; Commentarium pro religiosis, XXVIII, 1949, p. 293.

valeur religieuse du fait que le membre se voue, ou, le terme est identique, se consacre entièrement à Dieu et à l'apostolat. L'offrande, la remise de la volonté se consomment tout spécialement par la soumission au pouvoir dominatif des supérieurs exercé selon les Constitutions. C'est ainsi une véritable obéissance religieuse dont l'obligation découle immédiatement et du droit naturel et de l'acte qui sanctionne la pratique du conseil évangélique.

La loi ne prévoit ici que deux genres d'actes : le vœu qui, fait à Dieu entre les mains des supérieurs, mais non reçu au nom de l'Eglise, entraîne une obligation de vertu de religion; la promesse faite directement au supérieur selon les Constitutions et qui crée une obligation de justice. Il est évident que cette promesse, malgré le silence de la loi, peut être confirmée par un serment, un tel acte engendrant une double obligation de religion et de justice. Par contre on ne conçoit pas comment une consécration, prise selon sa raison formelle, pourrait intervenir. Elle ne dit en somme en premier que « retour à Dieu », alors qu'il s'agit de promettre, par vœu ou non, d'obéir, sans doute à Dieu, mais en obéissant à un homme. Le vœu apparaît ainsi plus riche de virtualités que la consécration.

L'extension de l'obligation, décrite dans sa généralité par la loi, doit être précisée par les Constitutions. Or, ici toutes les déterminations utiles doivent être apportées. En effet, si la conduite de la vie dans son ensemble relève du pouvoir du supérieur, il est clair que dans la mesure même où le sujet exerce dans le siècle un métier ou une profession, il ne peut qu'agir en son nom propre et sous sa propre responsabilité. Prêtre diocésain et membre d'un Institut séculier, une distinction s'impose entre ces deux activités et le même homme doit obéissance à son évêque et à son supérieur. Les deux domaines sont à distinguer selon l'objet et la compétence de l'autorité. Ce clerc n'est pas devenu religieux et son état d'associé n'embrasse pas toute sa vie et, pour être juridique, n'est pas canonique.

La portée en conscience des obligations, qu'elles proviennent d'un vœu ou d'une promesse, a été cause de doutes. La S. Congrégation des religieux, dans une réponse du 19 mai

1949, a tranché ces difficultés (25). Les obligations sont « ex genere suo » graves, même si la promesse n'est faite qu'en fidélité. En effet, dans ce dernier cas l'obligation peut être grave à raison du contexte où elle s'insère : un engagement pris en vue de vivre dans un état complet de perfection juridiquement reconnu. La gravité de toute faute est donc fonction de la gravité de la matière, mais toute appréciation doit être faite d'abord en partant des dispositions des Constitutions particulières. C'est donc à ces dernières de définir explicitement ce point et au cas de doute on ne pourrait urger la gravité de l'obligation, serait-elle même de religion.

Le régime et la discipline de la pauvreté doivent de toute évidence entraîner une pratique effective du conseil évangélique : détachement et désappropriation à l'égard des biens matériels estimables à prix d'argent, dépendance dans l'usage et une certaine remise de soi et de ses biens entre les mains des supérieurs. Mais la vie dans le monde, l'absence de vie commune proprement dite (c. 594) demandent des règles à la fois souples et efficaces, adaptées et pratiques. La différence ne peut être que profonde entre ces règles et celles imposées aux religieux. Mais ce qui est essentiel et en cela elles sont analogues à celles des religieux, les dispositions statutaires doivent répondre au but particulier de l'Institut et consacrer en même temps le conseil du Seigneur. La loi, à cet égard, n'a fixé qu'un indispensable minimum : l'engagement doit enlever « le libre usage des biens temporels . . . donnant seulement un usage défini et limité selon les Constitutions ». Les actes qui sanctionnent en conscience cette pratique de la pauvreté, sont les mêmes que dans le cas de l'obéissance : vœu ou promesse; les obligations qui s'ensuivent sont également du même genre.

A l'occasion des obligations du célibat et de chasteté parfaite, nous signalions que le vœu ne donnait pas le caractère de personne sacrée, celui-ci étant pris au sens strict. La déclaration de la S. Congrégation des Religieux (26) donne comme argument : « puisqu'il s'agit de vœux et d'engagements qui, sans être purement privés, cependant, en règle

(25) Cf. Réponse et déclaration de la S. Congrégation des Religieux du 19 mai 1949, I, n. 1, 2, 3, 4; CpR., l. c., p. 292.
(26) Cf. note 25 supra.

générale tant au sens strict que spécifique, ne peuvent être dits publics ». Les trois actes qu'implique la profession dans un Institut séculier ne sont ni strictement privés, ni publics. Comment les qualifier ?

A s'en tenir à la seule question de la réserve au cas de dispense des vœux, si vœux il y a, on devait certainement, non seulement appliquer le canon 1309 relatif au vœu de chasteté parfaite et perpétuelle, mais également le canon 1313 : « vota non reservata possunt iusta de causa dispensare, dummodo dispensatio ne lædat ius aliis quæsitum... ». Un droit étant acquis par un tiers, l'Institut séculier, de tels vœux sont réservés au Saint-Siège.

Mais il faut dire plus : la S. Congrégation affirme l'existence d'un concept juridique nouveau, construit par la pratique et canonisé par les lois nouvelles, concept qui ne peut que se vérifier à fortiori dans le cas des vœux privés émis dans les Sociétés de vie commune. A considérer les vœux, on doit dire qu'ils ne sont pas publics, puisqu'ils ne sont pas émis dans un Institut religieux (cc. 1308 § 1 et 488, 1°). Ils sont privés. Mais ne doit-on pas admettre des degrés ?

Le vœu privé lie la conscience de celui qui l'émet. Dieu et l'homme sont seuls en rapport et de ce fait un tel acte de soi ne relève que du for interne et ne peut avoir d'effets au plan strictement juridique. L'autorité qui a compétence pour en juger ne peut être que celle de la Sacrée Pénitencerie ou celle du prêtre exerçant son pouvoir de juridiction au tribunal de la pénitence. Mais que le vœu soit déclaré privé parce qu'il ne répond pas à la définition légale du vœu public, il n'en reste pas moins qu'il puisse être émis de telle sorte qu'il fonde et stabilise des relations externes telles que les exigences du bien commun et celles de la sanctification des âmes conduisent l'autorité hiérarchique à les prendre en considération et à les régler même juridiquement. Ce sont ces mêmes motifs qui ont conduit l'Eglise à définir un nouvel état juridique de perfection. Le vœu est émis selon des Constitutions approuvées ; son objet et son extension sont formulés par une autorité légitime ; il entre comme élément requis dans la profession faite en vue d'acquérir un état second, mais juridique, de perfection ; il sanctionne des droits et des devoirs au sein d'une société reconnue par l'Eglise

(incorporation, soumission au pouvoir des supérieurs) et fonde ainsi des droits acquis au profit de l'Institut tout comme de l'associé. Un tel vœu ne peut être, tout en restant privé, qu'un vœu juridiquement reconnu (27).

Les conséquences immédiates de ce caractère sont, non seulement la valeur que ces vœux prennent au for externe, le fait que leur interprétation relève de l'autorité compétente à partir des Constitutions, mais également la réserve qui les atteint au cas de dispense. Le jeu de la dispense ne se conçoit que s'il y a sortie ou renvoi de l'Institut. Comme la rupture du lien d'incorporation et la liquidation des droits acquis sont nécessairement en question, c'est toute la profession qu'il faut régler. C'est pourquoi normalement le pouvoir de délier des obligations ne peut être exercé que conformément au droit commun et au droit particulier de l'Institut. La profession légitimement rompue, les promesses d'obéissance et de pauvreté n'ayant plus d'effets, ne peuvent que disparaître. Il pourrait en être autrement en ce qui concerne le vœu ou la consécration de célibat et de chasteté. Dans les Constitutions, leur cessation, au cas de sortie ou même de renvoi, sera habituellement prévue. Mais théoriquement si ce vœu subsistait, parce que juridiquement reconnu, serait-il réservé au même degré que le vœu public de chasteté ? Il est au moins permis d'en douter.

L'analyse de ce nouvel état juridique de perfection dans les Instituts séculiers nous a fait découvrir l'existence d'un état complet de perfection évangélique substantiellement identique à l'état religieux, d'une fin personnelle et apostolique comparable en tout à celle de la vie religieuse, d'une profession analogue tant par sa structure que par ses effets à la profession religieuse. On peut alors comprendre que l'Eglise ait estimé de son devoir de définir et régler juridiquement ce nouvel état en le rapprochant de l'état religieux. Mais en retour on ne peut que saisir pourquoi elle n'a pas voulu le considérer comme un état canonique. Le membre de l'Institut séculier acquiert un nouvel état de vie, mais complémentaire seulement de son état premier de clerc ou de laïc. Cet

(27) D'autres canonistes diront vœux « semi-publics ». Cf. Larraona, Commentarium in Legem peculiarem, l. c., p. 168.

état n'en est pas moins un état juridique dont les normes et les obligations ne se situent pas au seul plan intime de la conscience; elles sont reconnues comme ayant force et valeur au for externe. Au total, en partant de réalités sociales déjà vécues et éprouvées, grâce à des distinctions parfois délicates à préciser et à des définitions de concepts en partie nouveaux, le droit canonique a pu, au mieux, selon les possibilités de la technique législative, construire une institution répondant aux besoins de l'Eglise, aux nécessités de l'action apostolique et à son devoir de sanctification des âmes qui veulent tendre à la perfection.

A. DELCHARD, S. J.
Professeur de droit canonique,
Maison Saint-Augustin,
Enghien.

LES « DROITS PAROISSIAUX » DANS LE DIOCÈSE DE STRASBOURG
AVANT ET APRÈS LE CONCILE DE VIENNE

L'origine, l'objet ainsi que les différentes phases de ce que l'on est convenu d'appeler la « querelle des mendiants » sont connus (1). L'on sait aussi les dispositions prises par Boniface VIII (1300), Clément V et le concile de Vienne (1311), déterminant les droits respectifs des partis engagés (2). Mais ce règlement ne représentait qu'un compromis ne satisfaisant personne. Les « mendiants » avaient leurs conceptions qui allaient faire rebondir la discussion plus tard (3) ; et le clergé séculier, de son côté, ne quitta pas ses positions.

Quelles étaient ces positions avant et après l'intervention pontificale? Deux documents nous permettront de les préciser pour le clergé du diocèse de Strasbourg; ils fixent les droits des paroisses à l'égard de moines mendiants venant

(1) Pour l'Alsace, cf. L. PFLEGER, *Die elsässische Pfarrei, ihre Entstehung und Entwicklung* [Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsass, Band 3], Strasbourg, 1936, p. 146-179. [= *Archiv für elsässische Kirchengeschichte*, t. 5, 1930, p. 124-160]. Cf. aussi A. M. BURG, *Histoire de l'église d'Alsace*, Colmar, 1946, p. 121 et suiv.

(2) *Corpus Juris Canonici, Clémentines*, surtout L. III et V.

(3) Cf. PFLEGER, *op. cit.*, p. 166 et suiv., BURG, *op. cit.*, p. 155 et suiv.

s'établir sur leur territoire ; le premier, de 1298, est antérieur aux décisions de l'autorité suprême : il règle les rapports entre le recteur de la paroisse St-Etienne de Strasbourg et le nouveau couvent des Guillelmites ; l'autre, de 1329, leur est postérieur : il veut empêcher toute contestation entre le recteur de la paroisse St-Georges de Haguenau et la jeune fondation de ces mêmes Guillelmites (4). Entre les deux se situe, en 1318, la promulgation des constitutions de Vienne par l'évêque de Strasbourg (5).

Comparons les deux pièces en question (6). Nous pouvons grouper les dispositions de l'une et de l'autre sous six rubriques.

1. Redevances pécuniaires : Les Guillelmites de Strasbourg paient quatre fois par an, aux Quatre-Temps, 2 livres deniers Strasbourgeois au recteur de la paroisse St-Etienne ou à son suppléant ; ceux de Haguenau n'en paient qu'une livre une fois par an, à Noël, au recteur de St-Georges. Les dîmes de tous les biens, présents et à venir, doivent être payées régulièrement.

2. Droits exercés par des moines à l'église paroissiale : Les Guillelmites ne pourront ni prêcher, ni entendre les confessions, ni célébrer la messe, à l'église paroissiale, sans avoir été convoqués dans ce but par le recteur ou son suppléant.

3. Rapports des moines avec les paroissiens : Interdiction est faite aux Guillelmites de donner la communion ou l'extrême-onction aux paroissiens, ni dans leur oratoire, ni au dehors.

4. Droits des moines dans leur oratoire : Les Guillelmites peuvent prêcher et entendre à confesse dans leur oratoire, sauf à la Toussaint, à Noël, à Pâques et à Pentecôte ; en ces jours, les fidèles seront renvoyés à leur propre paroisse. Ils pourront aussi accepter des sépultures à condition de respecter les droits du recteur (7).

(4) Sur l'histoire des Guillelmites en Alsace, cf. TRUTTMANN-BURG, *L'ordre des Guillelmites en Alsace*, dans *Archives de l'Eglise d'Alsace*, t. 2, 1947-1948, p. 173-204.

(5) St. A. WÜRDTWEIN, *Nova subsidia diplomatica*, XIII, Heidelberg, 1789, p. 301 et suiv., n° LXXX.

(6) Cf. les textes en appendice.

(7) Il s'agit de la *quarta sive canonica portio* : C. 2, III, 7, in Clem.

5. Renonciation aux privilèges. Expressément et sans condition aucune les Guillemites renoncent à tous les privilèges et à toutes les armes que le droit ou une intervention du St-Siège pourrait jamais leur procurer. Cette renonciation est appuyée d'un serment solennel.

6. Peines. En cas de contravention, sur réquisition du recteur, l'évêque frappera les moines de Strasbourg de suspense et leur oratoire d'interdit. Pour Haguenau, — donc après le concile de Vienne, — ces peines sont aggravées: si les Guillelmites n'observent pas les conditions résumées ci-dessus sous les n°s 1 à 4, le prieur est excommunié et les frères sont frappés de suspense par l'official; ils ne pourront être absous qu'après pleine satisfaction, tout recours étant exclu. L'infraction aux dispositions du n° 5 est punie de suspense et d'interdit par l'évêque sur réquisition du recteur.

Ces deux documents nous révèlent les positions du clergé de Strasbourg. Ce dernier se trouve d'accord avec le législateur sur les dîmes (8), les sépultures (9) et l'administration des sacrements (10). Mais à Strasbourg on insiste sur l'obligation des fidèles à fréquenter l'église paroissiale aux fêtes de la Toussaint, de Noël, de Pâques et de Pentecôte, où il est interdit aux moines de recevoir les fidèles dans leur oratoire.

Ce point est particulièrement frappant : le concile de Vienne n'en parle pas et pourtant nous le retrouvons en 1329.

La renonciation expresse, de la part des Guillelmites, à tous leurs privilèges, en 1298 et en 1329, mérite également d'être retenue.

La conclusion s'impose donc : à la suite des constitutions de Vienne, l'attitude du clergé séculier à l'égard des Guillelmites ne s'est pas assouplie; au contraire, l'aggravation des peines indique plutôt un raidissement.

Est-ce là le fait de l'évêque ou plutôt du clergé? Sans doute de l'un et de l'autre. Car, d'une part, les deux documents émanent de deux évêques différents: l'un de Conrad de Lichtenberg (1273-1299) et l'autre de Berthold de Buchegg

(8) C. 1, III, 8, in Clem.
(9) C. 2, III, 7, in Clem.
(10) C. 1, V, 7, in Clem.

(1328-1353); c'est donc la chancellerie épiscopale, organe du clergé paroissial en l'occurrence, qui a repris le canevas du document de 1298 pour rédiger celui de 1329. D'autre part, c'est encore un troisième évêque, Jean de Dirpheim (1306-1328), placé entre les deux autres, qui promulgue en 1318 les constitutions de Vienne; mais pas plus que les autres, il n'était prêt à faire des concessions; car, en 1316, les Carmes, sollicitant l'autorisation de s'établir à Strasbourg, sont admis, mais sous condition *quod nobis in omnibus et per omnia tanquam ordinario subesse debeant* (11).

TEXTES

1. 1298, 1er juillet. *L'évêque Conrad de Strasbourg ratifie la convention passée entre la paroisse St-Etienne de Strasbourg et les Guillelmites.*

Nos, Cuonradus, dei gratia Argentinensis episcopus notum facimus presencium inspectoribus universis, quod

cum orta esset dissensio inter virum discretum decanum sancti Thome rectorem ecclesie sancti Stephani in Argentina ex una, priorem et fratres Vallis sancte Marie ordinis sancti Willehelmi (12) ex altera

super eo, quod iidem fratres in parrochia sancti Stephani predicti oratorium erigere conabantur, talis tandem nostro accedente consensu inter eos amicabilis intervenit composicio,

2. 1329, 10 mai. *L'évêque Berthold de Strasbourg ratifie la convention passée entre la paroisse St-Georges de Haguenau et les Guillelmites.*

Nos Behtoldus, dei et apostolice sedis gratia electus confirmatus ecclesie argentinensis, notum facimus presentium inspectoribus universis, quod

cum orta esset dissensio intra virum discretum Rudolfum de Ohstenstein, rectorem ecclesie S. Geor(g)ii in Hagenow ex una, priorem et fratres Vallis S. Marie, ordinis S. Wilhelmi ex parte altera,

super eo quod iidem fratres in parochia ecclesie S. Georii predicte oratorium erigere conabantur, talis tandem nostro consensu accedente inter eos amicabiliter compositio intervenit.

(11) M. Wiegand, *Urkundenbuch der Stadt Strassburg*, t. II, Strasbourg, 1886, p. 294, n° 346.

(12) Il s'agit de Marienthal, près de Haguenau, maison-mère des Guillelmites en Alsace : cf. Truttmann-Burg, *op. cit.*, p. 173 et suiv.

quod decano rectori ecclesie sancti Stephani predicto vel rectori, qui ibidem pro tempore fuerit, dabunt omni festo quatuor temporum duas libras denariorum Argentinensium usualium absque omni protractione, fraude et dolo penitus circumscriptis.

quod prior et fratres predicti et eorum successores Rudolfo rectori predicto et suis in dicta ecclesia successoribus universis dabunt unam libram den. arg. festo Nativitatis Domini proxime venturo, et dein singulis annis eodem termino perpetuis temporibus unam libram dictorum den. absque omni protractione, fraude et dolo penitu circumscriptis.

Item de omnibus prediis seu possessionibus habitis et habendis ipsi ecclesie sancti Stephane jam decimalibus vel que in posterum decimales fieri possunt, quocunque titulo ad eosdem fratres pervenerint, decimas dabunt absque ulla protractione rectori ecclesie memorate.

Item dicti fratres et eorum successores de omnibus prediis, possessionibus, terris, fundis, silvis, pascuis, rubis, molendinis, piscariis et aliis quibuscumque, etiam si novalia existerent, infra limites dicte ecclesie et parochie per ipsos fratres habitis et habendis, ipsi ecclesie S. Georii jam decimalibus, vel in posterum decimabiles fieri possent, aut de quibus decime de jure vel consuetudine aut alio modo debentur, quocunque titulo ad eosdem fratres pervenirent, decimas dabunt eidem rectori et suis successoribus, qualibet absque mora.

Nec aliquod jus in eadem ecclesie sancti Stephani et ecclesie sancte crucis confitendi, predicandi aut missam dicendi, nisi a viceplebano vocati,

Nec aliquod jus dicti fratres in eadem ecclesia S. Georii confessiones audiendi, predicandi aut missam dicendi, nisi a rectore dicte ecclesie vel ejus viceplebano, qui pro tempore fuerint, vocati.

aut subditis et parrochialibus eucaristiam aut unctionem extremam in eorum ora-

aut subditis et parochialibus dicte ecclesie eucaristiam aut unctionem extremam aut

torio vel extra dandi potestatem sibi usurpabunt,

reservata eis tamen potestate predicandi in eorum oratorio, et confitendi, exceptis certis temporibus, videlicet in festis omnium Sanctorum, Nativitatis Domini, festo Pasce et Pentecostes, in quibus subdicti ecclesie sancti Stephani confiteri tenentur suo proprio sacerdoti, quos tunc non audient nec communicabunt in aliquo tempore sine licentia viceplebani, sed eos ad ecclesiam suam remittent, excepta sua familia.

Et si contingerit aliquem de subditis et parrocialibus ipsius ecclesie apud eos sepulturam eligere, illum non recipient, antequam viceplebani loci de omni jure, quod dicte ecclesie occasione funeris predicti competit aut conpetere posset, plenarie sit satisfactum.

aliquot aliud dandi potestatem sibi usurpent.

reservata eis tamen licentia predicandi in eorum oratorio, et confessiones audiendi, exceptis quator certis temporibus, videlicet festis omnium Sanctorum, Nativitatis Domini, Pasce et Penthecostes, in quibus subditi dicte ecclesie S. Georii confiteri tenentur suo proprio sacerdoti, quos tunc non audiant nec admittant sine licentia rectoris vel ejus viceplebani, sed eos ad ecclesiam suam remittant, eorumdem fratrum familia duntaxat excepta.

Et si contigerit aliquem de subditis et parochialibus ipsius ecclesie apud eos eligere sepulturam, illum non recepiant antequam rectori vel ejus viceplebano, qui pro tempore fuerit, de omni jure, quod dicte ecclesie occasione funeris predicti competit aut competere posset, plenarie sit satisfactum.

Et si fratres predicti vel eorum successores contra premissa vel aliqua eorumdem facerent, vel quovis modo venirent, aut ea non servarent, vel in aliquo excederent contra eadem vel aliquam partem eorumdem, prior, qui pro tempore fuerit, excommunicationis, conventus vero suspensionis a divinis, sententiis subjacebunt, quas sententias per officialem curie argentinensis in se ferri sponte elegerunt et eligunt

Renunciaverunt etiam et presentibus renunciant prior et fratres predicti, pro se et omnibus suis successoribus omni juris auxilio communi et privato, beneficio restitucionis in integrum et generaliter omnibus excepcionibus, defensionibus et privilegiis eorum, per que venire possent contra presens factum vel instrumentum, et specialiter juri dicenti generalem renunciacionem non valere.

Et ad majorem securitatem ecclesie sancti Stephani predicte dictus prior de mandato et voluntate visitatoris et fratrum suorum juravit in animam suam, visitatoris et fratrum suorum ad sancta dei evangelia, quod etiam, quicunque pro tempore prior fuerit, jurabit, quod nunquam contra dictam ordinacionem et conposicionem quidquam inpetrabit vel inpetrare procurabit. Et si alique littere inpetrate sint vel

presentes, et quoad hoc se nostre jurisdictioni subjecerint ; a quibus sententiis nullatenus absolvantur ante plenariam satisfactionem et antequam ea omnia impleantur contre que ex predictis casibus venerant, vel eciam excedebant, nullo sibi suffragio privilegiorum suorum, sedis apostolice vel aliorum, contra hec suffragente, quibus quoad hoc expresse renunciaverunt etiam et presentibus renunciant.

Prior et fratres sepedicti pro se et omnibus suis succesoribus omni juris auxilio canonici et civiles, consuetudinibus et statutis tam publicis quam privatis, beneficio restitucionis in integrum et generaliter omnibus et privilegiis eorum per que venire possent contra presens factum vel instrumentum, et specialiter juri dicenti generalem renunciationem non valere.

Et ad majorem cautelam et certitudinem ampliorem ecclesie memorate, dictus prior, de mandato et voluntate visitatoris et fratrum suorum juravit in suam et eorumdem visitatoris et fratrum suorum animas ad sancta dei evangelia, quod etiam quicunque pro tempore prior fuerit jurabit, quod nunquam contra dictam ordinationem et compositionem quidquam impetrabit nec impetrare procurabit, et, si alique littere

fuerint a sede apostolica vel ejus legatis, visitator, prior et fratres Vallis sancte Marie ordinis sancti Willehelmi predicti, qui nunc sunt vel pro tempore fuerint, ipsis nequaquam utentur.

Et si ab ipsis visitatore, priore et fratribus predictis seu quibuscunque successoribus eorum in contrarium quicquam factum fuerit, extunc eos suspendere et in locum eorum in Argentina interdicti sententia promulgare possimus et ad requisitionem rectoris dicte ecclesie debeamus, consenserunt, in omnirisdictione subicientes.

In quorum evidenciam et probacionem sigillum nostrum cum sigillis decani predicti rectoris ecclesie sancti Stephani predicte, visitatoris, prioris et conventus predictorum presentibus est appensum.

Actum et datum domini 1298 feria tercia post Petri et Pauli apostolorum.

Original: Archives départementales, Strasbourg, H 2626; publié dans : W. Wiegand, *Urkundenbuch der Stadt*

impetrate sint vel fuerint a sede apostolica vel ejus legatis, visitator, prior, fratres Vallis sancte Marie ordinis S. Wilhelmi predicti, qui nunc sunt vel pro tempore fuerint, ipsis nequaquam utentur.

Et si a visitatore, priore et fratribus predictis seu quibuscunque succesoribus eorum in contrarium factum fuerit, ex tunc eos suspendere a divinis et in locum eorum in Hagenow interdicti sententias possumus promulgare, et ad requisitionem rectoris ejusdem ecclesie debeamus.

In quorum evidenciam et probationem sigillum nostrum una cum sigillo nostre curie argentinensis nec non sigillis rectoris ecclesie S. Georii predicte, ac prioris et conventus predictorum presentibus est appensum. Nos etiam judex curie argentinensis quod premissa coram nobis, quoad dictum Rudolfum rectorem, priorem et conventum predictos acta sunt, sigillum dicte curie appendi fecimus huic scripto in testimonium eorumdem.

Datum VI idus maii anno domini MCCXXIX°. Hujus instrumenti sunt duo, quorum unum apud priorem et fratres remanet antedictos.

Nous n'avons pu retrouver les originaux. Publié dans: A. C. Hanauer, *Cartulaire de St-Nicolas*, Stras-

Strassburg, t. II (Strassburg 1886), p. 170, n° 214.

bourg 1906 - 1908, p. 48 ss., n° 62: l'impression de cet ouvrage a été interrompue par la mort de l'auteur; cinq exemplaires seulement des fascicules imprimés ont été conservés, le reste mis au pilon.

André Marcel Burg.
Archiviste de la Ville de Haguenau.

LE PROBLÈME DE L'EUTHANASIE [1]

Le problème de l'euthanasie est épisodiquement d'actualité. Sans doute, les resurgences qu'il présente témoignent-elles de l'intérêt permanent que l'opinion consacre à la tyrannique question de l'attitude de l'homme devant la mort, mais, n'ayant jamais reçu de solutions raisonnables, devons-nous dès l'abord déclarer que l'euthanasie a été, est et sera toujours condamnée ?

C'est ce problème que je dois traiter devant vous.

Qu'est-ce donc que l'euthanasie ?

Néologisme créé au XVIIème siècle par le philosophe François Bacon, euthanasie veut dire etymologiquement « bonne mort ; mort douce, tranquille et sans souffrance », et désigne encore actuellement la faculté de procurer aux malades incurables, atteints d'une affection fatale accompagnée de douleurs physiques intolérables et persistantes qu'aucun moyen thérapeutique ne peut atténuer, la mort sans souffrance. Mais, par extension naturelle, l'euthanasie représente encore la faculté de mourir volontairement et tranquillement chaque fois que l'homme désirera suppléer à toute omission de la providence. C'est encore la possibilité

(1) Conférence faite à l'Université de Gand (Belgique) et de Madrid (Espagne).

pour un tiers de faire mourir un de ses semblables atteint d'une maladie organique ou psychique incurable, non rapidement mortelle, ou, mieux encore d'une affection congénitale ou acquise, ne lui permettant pas d'accéder à une vie sociale.

L'euthanasie, telle que nous la comprenons de nos jours, ne s'occupe pas de cette euthanasie naturelle qui conditionne la mort douce, sereine, physiologique du vieillard parvenu au stade extrême de la vie.

Mais, si la définition de LITTRÉ correspond bien aux préoccupations actuelles, en particulier aux préoccupations médicales, il n'en est pas moins vrai que, bien avant la création de ce néologisme, des pratiques qualifiées euthanasiques furent employées par l'homme.

L'histoire nous fait tout d'abord connaître des actes euthanasiques d'ordre *collectif.*

Ces faits ne correspondent pas à ce que nous envisageons actuellement dans une société morale.

Ce sont les coutumes hindoues antiques, selon lesquelles le vieillard incurable était amené sur les bords du Gange et jeté dans le fleuve après qu'on lui eut rempli la bouche et le nez de limon sacré.

C'est encore l'exposition spartiate des faibles, des tarés et des incapables à laquelle eurent recours plus tard les Germains.

C'est encore l'ultime festin des vieillards de l'île de Cos. au cours duquel on distribuait le breuvage au Conium maculatum après que le Sénat en eut ainsi décidé. C'est d'ailleurs en fonction de telles pratiques que le Sénat phocéen,, d'après VALÈRE MAXIME, remettait à quiconque justifiait soit de douleurs accablantes, soit du désir de mettre fin à la vie de peur que la félicité du moment ne les abandonnât, la ciguë salvatrice.

C'est dans un même esprit qu'en Sardaigne le fils exterminait son vieux père grabataire et que la légende bretonne nous apprend que l'on fracassait le crâne des moribonds tardant à mourir avec un marteau béni: le mel beniguet.

Et si, à notre époque, des faits analogues nous ont été rapportés par des explorateurs dans certaines contrées de la

Polynésie, de la Mélanésie, aux îles Fidji et au Grœnland, par AMUNDSEN en particulier, on ne peut cependant pas invoquer cette mort douce et tranquille et parler d'euthanasie.

En effet, le mobile de cette euthanasie d'un genre particulier semble répondre à des soucis purement alimentaires, résultant de la rareté des vivres, de la densité démographique et de la suppression nécessaire des bouches inutiles. Il s'agissait d'euthanasie *économique*.

Dans un but différent, celui qui consistait à préserver le patrimoine héréditaire racial, certains peuples modernes ont tout d'abord prôné, puis mis en pratique la suppression euthanasique des anormaux, des associaux absolus, des monstres, des idiots graves et, en général, de tous ceux qui ne peuvent accéder, ou sont considérés comme tels, à la vie morale dans le monde humain.

Et ce fut alors la réalisation du principe euthanasique que NIETZSCHE, dès 1889, n'avait pas hésité à proposer « pour les parasites de la Société, ces malades pour lesquels il est inconvenant de vivre plus longtemps, qui végètent lâchement ayant perdu le sens de l'avenir ».

La projection sur l'écran, en 1935, le jour de la fête du parti Nazi, du film : « J'accuse », de Karl BRANDT et de Gerhart WAGNER, a eu pour conséquence l'euthanasie, par injection de pétrole, des camps allemands, où il ne s'est agi que d'assassinats.

L'euthanasie, dite *économique* et l'euthanasie *eugénique* marquent la volonté de ceux qui y ont recours de ne pas s'occuper de l'évolution morale de l'individu. Les raisons données pour justifier de telles pratiques sont, soit des excuses d'ordre matériel demandant des solutions d'indulgence, soit, tout en invoquant des motifs moraux, l'unique souci d'augmenter la force de l'Etat pour lui permettre ultérieurement de se développer aux dépens des états voisins.

Or, lorsqu'on étudie de plus près de telles mesures, on s'aperçoit qu'elles sont inspirées par un souci prédominant du matériel sur le spirituel, faisant appel à l'égoïsme individuel ou à celui d'un groupe ou d'un homme.

La civilisation ne peut être bâtie que sur un acte de foi. La vie sociale pose la question fondamentale de la fin et des moyens, mais il ne peut y avoir d'évolution morale possible si l'on ne prend pas pour axiome de base que jamais la fin ne justifie les moyens, quelle que soit la fin, si élevée soit-elle en apparence, que se propose l'Etat ou l'individu.

A côté de ces manifestations euthanasiques *collectives* exécutées, soit dans des conditions de civilisation qui ne sont plus les nôtres, soit au nom de principes que non seulement nos droits écrits modernes, mais surtout le droit naturel condamnent, prennent place des faits euthanasiques *individuels* qui nous occupent tout spécialement puisque c'est sous cette forme que l'euthanasie se présente actuellement à nous.

L'euthanasie artificielle peut être pratiquée soit en état de parfaite santé, soit beaucoup plus souvent durant la maladie.

Lorsqu'elle est mise en pratique chez un sujet en bonne santé, l'euthanasie n'est qu'un suicide agréable. C'est la mort en beauté de SÉNÈQUE, de PÉTRONE, de cette nonagénaire dont parle VALÈRE MAXIME qui « jouissant d'une parfaite santé d'esprit et de corps, justifiait sa résolution par la crainte d'essuyer dans l'avenir les rigueurs du sort jusque-là favorable en tenant trop à la vie »: suicide agréable dans lequel on trouve mélangés à la fois des sentiments de faiblesse et de volupté, et dont le gaz d'éclairage — l'euthanasie du pauvre — ou la pendaison, l'un par sa soi-disant douceur, l'autre par ses sensations voluptueuses, ne sont peut-être que des réminiscences.

L'euthanasie artificielle qui nous occupe surtout est celle qui est pratiquée sur le malade, à quelque période qu'il soit de l'évolution de sa maladie.

C'est alors pour celui qui souffre le droit à l'exeat, l'issue adoucie et scientifiquement facilitée, c'est en somme le pendant de ce que pourrait être la naissance anesthésique et sans douleur, comparaison à propos de laquelle BACON écrivait: « Il est aussi naturel de mourir que de naître, et l'homme naissant souffre peut-être plus que l'homme mourant ».

L'euthanasie peut être pratiquée soit par le malade lui-même, soit le plus souvent par une tierce personne, ou par un médecin qui en ont pris l'initiative ou qui en ont accepté l'exécution.

Elle va s'exercer dans deux alternatives:

Ce peut être la mort libératrice. C'est celle que l'on procure à un malade conscient, certainement incurable, qui demande que l'on achève par une mort calme et indolore une agonie douloureuse, insupportable et rebelle à toute sédation physique ou psychique.

Ce peut être la mort par pitié. C'est alors la mort sans douleur que l'on donne, par jugement délibéré, à un moribond inconscient pour supprimer les douleurs insupportables et inutiles, et éviter à l'entourage l'impressionnant spectacle d'une agonie.

Étudions tout d'abord le comportement de celui qui demande l'euthanasie.

On invoque, pour expliquer le désir du malade à accéder à la mort, l'existence de douleurs intolérables; c'était ce que Goethe traduisait en écrivant : « On peut supporter l'allégresse, les peines et les douleurs jusqu'à un certain degré au delà duquel on succombe inexorablement », dissociant ainsi la souffrance, pure expression psychique et morale, de la douleur d'origine toujours organique, bien que cette dernière soit toujours accompagnée de souffrance.

Ces expressions psycho-organiques apparaissent considérablement émoussées chez le moribond du fait d'une auto- ou d'une hétéro-intoxication qui entre en ligne de compte d'ailleurs pour l'appréciation du jugement et de la décision qu'il a prise en réclamant la mort.

Mais chez le sujet pour lequel la conscience, le jugement n'apparaissent pas considérablement opacifiés et obscurcis, chez lequel le sentiment de la souffrance apparaît encore vif, on trouve à l'examen que, dans sa détermination à réclamer la mort, une raison mentale apparaît pour l'expliquer et cette dernière procède avant tout de la grande dépression mélancolique, d'une perte subite et profonde de l'élan vital.

Il existe cependant des cas aigus où le désespoir peut être justifié sans que l'on puisse faire intervenir une rai-

son mentale. Ce sont ces situations perdues et irrémédiables dont les guerres et les cataclysmes sont les grandes pourvoyeuses: ces blessés du champ de bataille que l'on ne peut secourir parce qu'ils sont pris sous le tir ennemi qui interdit tout brancardage, c'est le cas de ce voyageur écrasé sous un autocar qui vient de se renverser et qui brûle, que l'on ne peut retirer et qu'un spectateur médecin tue d'une balle de revolver, c'est encore au cours d'un bombardement, dans les décombres inaccessibles d'une cave, des malheureux voués à l'asphyxie que noient les sapeurs-pompiers.

Si, dans de telles perspectives exceptionnelles, on peut concevoir la légitimité des désirs du moribond, il est indispensable maintenant d'étudier le comportement de celui qui procure cette euthanasie, de celui que nous dénommerons le sujet euthanasiant.

Si, au premier abord, on peut se demander où se trouve le plus grand amour du prochain et le plus de courage chez celui qui prend son parti de la souffrance d'un autre ou chez celui qui, pour y mettre fin, prend sur soi des responsabilités qui dépassent les attributions régulières de l'homme, le médecin se doit, avant de prendre position, d'étudier les mobiles profonds qui animent celui qui va donner la mort.

On doit distinguer les faits d'euthanasie exécutés par un tiers, non médecin, de ceux qui sont pratiqués par un médecin.

La lecture des journaux d'information nous apprend épisodiquement le meurtre d'un incurable sur sa demande par son conjoint, celui d'un enfant infirme par sa mère, celui du vieillard grabataire par ses enfants.

Les affaires les plus retentissantes sont celle de cet ancien procureur de la République qui, en 1918, tuait sa femme hémiplégique, celle connue sous le nom de l'affaire Uminska où une femme tuait à l'hôpital Paul Brousse, à Paris, son amant atteint de métastases cancéreuses. Mme Uminska, devant l'aggravation des douleurs, injecta une dose plus forte de morphine et, profitant de l'assoupissement, engagea un canon de revolver dans la bouche de son amant, et le tua.

C'est encore l'affaire Anna Levassor qui, quelques jours plus tard, tuait sa sœur tuberculeuse.

C'est surtout l'affaire Richard Corbett, ce fils qui dans le Var tuait en 1930 sa vieille mère atteinte d'un cancer inopérable et très douloureux.

Ce sont les affaires toutes récentes d'Allentown en Pensylvanie, où un homme tue son frère cancéreux d'un coup de fusil, celle de Cobourg au Canada où un coup de feu est tiré dans la tête d'une candidate au suicide, celle de Brigdeport au Connecticut où une fille tue d'un coup de feu son père atteint de cancer.

Ces situations dramatiques peuvent-elles légitimer l'acte euthanasique ?

Il faut tout d'abord, pour tenter de légitimer l'euthanasie, que soit absolument intacte la notion d'intégrité de celui qui la donne. Il faut qu'il n'existe aucune suspicion sur les mobiles et, en particulier, que soit catégoriquement exclu tout sentiment d'intérêt pécuniaire, tout sentiment de haine, tout élément passionnel.

Or, même lorsque le sujet euthanasiant se donne la mort, comme pour bien montrer aux hommes que son geste était parfaitement désintéressé, cette légitimation n'est pas admise car, si l'action publique pénale, du fait de sa mort, ne peut plus s'exercer, il existe encore la possibilité d'une action civile des ayants-droit qui pourront obtenir réparation d'un dommage causé.

De plus, il semble que les mobiles de l'euthanasie apparemment la plus rationnelle et la mort du sujet euthanasiant répondent le plus souvent à des facteurs psychopathologiques.

Invoquant l'euthanasie, de très nombreux psychopathes font un suicide collectif, tuant le sujet malade et se suicidant par la suite. Ce fut le cas de Richard Corbett.

Le propre du raisonnement de l'euthanasie est le raisonnement mélancolique qui veut que l'on ne laisse pas souffrir davantage un être qui, le plus souvent, vous est cher, et qu'on le précipite dans la mort.

Lorsque la mort du sujet euthanasiant et qui se dit

intègre n'intervient pas, des éléments d'importance variable apparaissent.

C'est tout d'abord une notion anormale d'agressivité vis-à-vis d'un semblable sans défense et qui souffre, et c'est d'autre part la notion de prise de conscience de la mort avant que celle-ci n'ait eu réellement lieu. Cette dernière notion est d'importance, car l'homme normal ne désire pas instinctivement la mort et, lorsqu'il est malade, il lutte de toute son énergie pour guérir.

C'est alors qu'interviennent des mobiles psychopathologiques autres que la dépression, le désespoir mélancolique. Ce sont surtout des mécanismes passionnels qu'illustrent le cas Uminska et celui de cet ancien procureur.

A côté de ces actes individuels dont nous venons d'esquisser la pathogénèse, prennent place les faits d'euthanasie exécutés par le médecin, soit à la demande du malade ou de son entourage, soit par décision médicale.

Que va faire le médecin, qu'allez-vous faire demain pour un de vos malades atteint d'une affection que vous avez jugée, en toute conscience, incurable, accompagnée peut-être depuis longtemps déjà de douleurs intolérables, non améliorées par une thérapeutique savante et la moins toxique et qui vous implore, en suppliant, de faire cesser définitivement cette vie désormais impossible en l'achevant.

Allez-vous, vous rappelant encore un des versets du serment que vous avez prêté devant vos pairs, au seuil de vos études médicales: « Dans toute maison où je viendrai, j'y entrerai pour le bien des malades, me tenant loin de tout tort volontaire », adopter l'attitude que prit CABANIS au chevet de MIRABEAU, et qu'il nous a contée dans ses mémoires : « MIRABEAU agonisant, écrit CABANIS, ayant perdu la parole, fit signe qu'on lui donnât une plume et du papier sur lequel il écrivit : « Dormir ». CABANIS, ayant feint de ne pas comprendre, MIRABEAU écrivit : « Tant qu'on a pu croire que l'opium fixerait l'humeur, on a bien fait de ne pas le donner, mais maintenant qu'il n'y a plus de ressource que dans un phénomène inconnu, pourquoi ne pas tenter ce phénomène. Et peut-on laisser mourir son ami sur la route pendant quelques jours ? » CABANIS resta sourd

à ces supplications, et MIRABEAU, ayant repris sa plume, écrivit encore: « N'étiez-vous pas mon médecin, mon ami ? Ne m'aviez-vous pas promis de m'épargner les douleurs d'une pareille mort ? Voulez-vous que j'emporte le regret de vous avoir donné ma confiance ? » Et CABANIS, se concertant alors avec Antoine PETIT, décida d'administrer l'opium.

Ou bien allez-vous être parjure en ne suivant pas les préceptes de cet autre verset du serment d'HIPPOCRATE : « Je ne donnerai pas, quiconque m'en prierait, une drogue homicide, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion », verset reproduit à l'article 23 du Code français de Déontologie médicale : « Le souci primordial du médecin doit être de conserver la vie humaine, même quand il soulage la souffrance » et qui, avant la lettre, faisait faire à DESGENETTES cette réponse magnifique de notre tradition à l'adresse de BONAPARTE, lors du siège de Jaffa :

« Peu avant la levée du siège, écrit DESGENETTES, le général BONAPARTE me fit appeler de grand matin dans sa tente où il était seul avec son chef d'Etat-Major. Après un court préambule sur la situation sanitaire, il me dit: « A votre place, je terminerais à la fois les souffrances de nos pestiférés et je ferais cesser les dangers dont ils nous menacent en leur donnant de l'opium. » Je répondis simplement, ajoute DESGENETTES : « Mon devoir est de conserver ».

Devant ce dilemne, il faut tout d'abord apprécier l'utilité de la mort et l'incurabilité de la maladie dont est atteint le patient.

L'étude des faits qui se déroulent au cours de ces manifestations douloureuses, à fortiori au cours de ces agonies qui traînent, montre que, dans la plupart des cas, les malades, en réclamant la mort, désirent la suppression de la douleur physique et de la souffrance morale. Ce désir de la mort se trouve particulièrement vif lorsque se présentent des paroxysmes douloureux qui traduisent en général une aggravation de la maladie. L'acmé de la lutte physique et morale est atteint lorsque ces excès de souffrance font que le sujet a l'impression de « vivre sa propre mort ».

L'euthanasie qui, par définition, doit aboutir à une mort calme et douce paraîtrait être médicalement justifiée puisque le devoir du médecin est de guérir ce qui est guérissable et de soulager.

Mais, lorsqu'il s'agit d'un moribond dont la personnalité consciente est considérablement émoussée, dont le consentement n'est plus libre, pour reprendre les termes juridiques et qui demande la mort, le médecin peut-il délibérément la lui procurer ?

Les partisans de l'euthanasie répondent affirmativement dans l'un et l'autre cas.

Ils font état d'un certain nombre de travaux à tendance philosophique dont le plus ancien est celui de Thomas Morus intitulé : « Du meilleur gouvernement possible, la nouvelle île d'Utopie », et publié à Liége en 1516.

Thomas Morus, dans la république imaginaire et idéale qu'il créait, ne laissait d'ailleurs pas aux médecins le soin de délivrer les incurables : « Si la maladie, écrivait-il, est non seulement inguérissable, mais pleine de douleurs continuelles et angoissantes, les prêtres, les magistrats conseillent à l'homme de se dépêcher hors de cette vie ou bien de permettre aux autres de l'en délivrer ».

Il ne faisait que reprendre les idées que Platon avait développées dans le livre III de la *République*.

« Chaque citoyen, écrit Platon, a un devoir à remplir dans tout état bien policé ; personne n'a le devoir de passer sa vie dans les maladies et dans les remèdes. Tu établiras, ô Glaukon, dans l'Etat, une discipline et une jurisprudence telles que nous l'entendons, se bornant à donner des soins aux citoyens bien constitués de corps et d'âme. Quant à ceux qui ne sont pas sains de corps, on les laissera mourir ».

Si Thomas Morus a été le précurseur de l'euthanasie, c'est le grand philosophe, le chancelier François Bacon, qui l'érigea en principe dans un chapitre de son *Novum Organum*, intitulé « Le traitement des maladies incurables : l'Euthanasie. »

Bacon écrivait : « J'estime que c'est la fonction du médecin de rendre la santé et d'adoucir les peines et les douleurs et non seulement lorsque cet adoucissement peut con-

duire à la guérison, mais lorsqu'il peut servir à procurer une mort calme et facile ». « Les médecins, au contraire, poursuit-il, se font une sorte de scrupule et de religion de tourmenter le malade alors que la maladie est sans espoir, tandis qu'à mon avis ils devraient avoir assez d'habileté pour faciliter et adoucir de leurs propres mains les souffrances de l'agonie et de la mort ».

Le principe de l'euthanasie médicale ainsi défini fut, il faut bien en convenir, totalement oublié. Ce n'est guère qu'au début de ce siècle qu'il fut exhumé et il le fut avec vigueur, par un littérateur belge éminent : MAETERLINCK.

MAETERLINCK, dans son ouvrage « La Mort » écrit : « Tous les médecins estiment que le premier de leurs devoirs est de mener aussi loin que possible les convulsions les plus atroces de l'agonie désespérée », et il fait la critique la plus acerbe qu'il soit de notre attitude devant l'agonisant, tout en rendant honneur à la grande loi morale qui règle notre conduite. Il pense également que ce préjugé qui consiste à allonger l'agonie nous paraîtra barbare et que la science, animée d'une pitié audacieuse, n'hésitera pas à raccourcir nos disgrâces.

Le problème euthanasique pose au médecin la grave question de la limitation de ses droits. Ceux-ci consistent, avant toute autre préoccupation, à conserver la vie humaine en soulageant.

Le médecin, devant un agonisant qui souffre, a-t-il le droit d'avoir recours à telle ou telle thérapeutique, même si celle-ci est réputée abréviative, c'est-à-dire même si elle précipite le sujet dans la mort ?

L'évolution constante de la thérapeutique et de la pharmacologie de la douleur montre que l'on recherche avant tout l'inocuité du produit antalgique.

Certes, parmi ceux auxquels le médecin a recours dans les phénomènes douloureux qui nous occupent figure la morphine. A son propos, on a pu dire que les médecins, bien qu'en majorité opposés à l'euthanasie, la pratiquaient sans vouloir le reconnaître et l'admettre, car ce toxique injecté à fortes doses chez un sujet malade et près de la mort, précipitait l'exitus en bloquant les émonctoires.

C'est en fonction de cette interprétation erronée que Cabanis hésitait à en donner à Mirabeau, et il est vraisemblable qu'un médecin contemporain en aurait certainement prescrit davantage sans avoir à se demander s'il ne procédait pas à un acte euthanasique.

Effectivement, l'examen des faits, à la lumière d'introductions massives de morphine chez les toxicomanes et de l'utilisation thérapeutique de cette substance dans certaines affections graves, tel l'infarctus du myocarde, montre que la morphine ne joue nullement le rôle de poison calmant abréviateur, mais au contraire celui d'un médicament cardiaque vital primordial tout en étant fortement antalgique.

Non seulement l'utilisation de la morphine ne constitue pas un acte euthanasique, mais telle ou telle intervention chirurgicale apparemment hardie n'en constitue pas davantage, car elle n'a pour but que le soulagement du malade.

Le médecin ne pratique-t-il pas sans aucune crainte une mutilation corporelle lorsqu'il s'agit d'amputer par exemple un segment de membre douloureux dont la capacité fonctionnelle est, de ce fait, devenue nulle ?

Il peut également procéder à une interruption de l'intégrité du système nerveux et je fais allusion ici aux cordotomies, aux neurotomies et même aux tractotomies pour lesquelles cependant il fait courir à son malade, en vue de le soulager, un risque mortel, mais il s'agit d'un risque seulement.

Plus graves de conséquences sont les interventions neurochirurgicales: topectomies, lobotomies, thalamotomies qui vont déterminer des modifications de la personnalité.

Or, ces interventions n'ont-elles pas leurs indications en cas de douleurs morales et d'anxiété pour éviter justement la mort par suicide, et en cas de douleurs physiques telles que les algies de type intolérable ?

Toute la thérapeutique médicale se trouve de la sorte orientée vers la suppression de la douleur physique et de la souffrance morale, car celle-ci n'entraine aucun raccourcissement de la vie.

D'autres éléments doctrinaux s'opposent à ce que le médecin pratique l'euthanasie.

Ce sont la faillibilité de notre pronostic et la cruauté de révéler à un malade sa situation irrémédiable.

C'est une chose bien connue, trop connue même, que la faillibilité de notre pronostic que n'égalent bien souvent nos erreurs de diagnostic.

Si la thérapeutique de la douleur ne cesse d'être améliorée, il en est de même de la connaissance de notre art et ce que nous croyons pouvoir condamner aujourd'hui peut ne plus l'être demain.

Quel chemin n'avons-nous pas parcouru depuis que Pline, si l'on en croit Montaigne, accordait le suicide à ceux qui étaient atteints de la « pierre de la vessie, de la grande douleur à l'estomac et de névralgie de la tête ».

N'avait-on pas proposé l'euthanasie, il y a quelques décades, aux sujets atteints de rage et que l'on étouffait entre deux matelas alors que quelques injections de sérum les préservent de la plus terrible des morts.

N'en est-il pas de même pour ceux qui peuplaient ces « salles d'agonie » dont parle Duhamel et qu'une transfusion ressuscite ?

Le deuxième argument doctrinal qui s'oppose à la pratique euthanasique est la cruauté de révéler au malade l'incurabilité de son état. Le médecin, lorsqu'il ne peut guérir, doit être l'éternel berceur de la souffrance humaine et il doit jusqu'au bout entretenir l'espérance de l'inguérissable. Nous continuons à considérer, malgré les habitudes prises par des confrères vis-à-vis des cancéreux, que le médecin qui fait une telle révélation commet une faute grave. St. Thomas d'Aquin n'a-t-il pas dit que l'homme préfère un sentiment qui console à une vérité qui éclaire.

Le droit du médecin, limité, nous l'avons vu, à conserver la vie humaine, même en soulageant la souffrance, peut-il s'étendre à l'euthanasie lorsque le malade n'est plus capable d'en formuler la demande ?

Le médecin n'est pas un démiurge, maître de la vie et de la mort: « Éloigne de moi l'idée que je peux tout » disait Maimonide au XII[e] siècle, ce que plus tard Ambroise Paré traduisait : « Je le pansai, mais Dieu est maître de

la vie et de la mort, de guérison ou d'agonie, d'angoisse et de sérénité ».

Le médecin qui, de propos délibéré, entraîne, à son insu, dans une mort accélérée un moribond inconscient, abandonne son rôle, et il en prend un autre.

Des considérations de ce genre ne semblent pourtant pas avoir retenu l'attention de ceux qui demandèrent et demandent encore la légalité de l'euthanasie.

En 1903, la State Medical Association de New-York formule le vœu « que la vie d'un cancéreux dont le néoplasme a récidivé ou du tuberculeux à la dernière période ou de pauvres paralytiques puisse être abrégée par une douce mort ».

En 1906, sur la proposition de Miss Ann Hall, le parlement d'Ohio vote en première lecture le premier texte de loi codifiant l'euthanasie : « Toute personne atteinte d'une maladie incurable accompagnée de grandes douleurs peut demander la réunion d'une commission composée d'au moins quatre personnes qui statueront sur l'opportunité de mettre fin à cette vie douloureuse. »

Quelques mois plus tard, le Parlement d'Iowa, sur la proposition du Dr Gregory, vote un bill étendant l'euthanasie aux enfants « mal conservés et idiots ».

Mais le Congrès de Washington rejeta violemment les deux bills et c'est en vertu d'une loi américaine intacte que le docteur Sander fut traduit devant le Jury de Manchester dans l'Etat de New-Hampshire.

Il y a 30 ans, le Parlement de Saxe rejeta un projet de loi ayant pour but d'accorder aux médecins l'autorisation de donner aux incurables qui la demandent une mort prompte et douce. Dix ans plus tard, une demande analogue fut à nouveau introduite ; elle soumettait l'autorisation à une décision d'un Tribunal. Elle fut repoussée comme fut repoussée la proposition du Suédois Nobel de construire à Rome et à Milan des établissements d'euthanasie.

L'étude des codes pénaux étrangers nous apprend que dans certains pays l'euthanasie est admise, tandis que d'autres tout en la considérant comme un homicide, le font

bénéficier de circonstances atténuantes. Certains, enfin, l'assimilent purement et simplement à l'assassinat.

Le code pénal russe de 1922 libère l'auteur du crime euthanasique de toute peine s'il est prouvé qu'il a agi sur la demande de la victime.

Le code fédéral suisse considère, dans son article 113, le meurtre sur demande de la victime : « Celui qui, sur demande sérieuse et instante d'une personne, lui aura donné la mort sera puni de l'emprisonnement ». Le même code réprime également par la peine de 5 ans de réclusion ou de l'emprisonnement l'incitation et l'assistance au suicide. Des dispositions analogues se retrouvent dans le code pénal italien qui punit de six à quinze ans de réclusion le meurtre consenti. Les codes pénaux allemand, espagnol, hollandais, norvégien, brésilien, péruvien contiennent des dispositions similaires qui ne sont en somme que des circonstances atténuantes.

La Grande-Bretagne, malgré l'absence de principes répressifs codifiés, mais toujours traditionaliste et formaliste, considère que le meurtre sur demande correspond à un véritable assassinat.

La Chambre des Lords, en décembre 1936, rejeta un projet de loi par 35 voix contre 14, malgré l'action de certains ecclésiastiques modernes anglicans et celle de la Société anglaise d'euthanasie qui, encore tout récemment, suggérait de reconnaître « cet acte de compassion » dans la déclaration des Droits de l'Homme.

L'arrêt du 4 juin 1932 de la Chambre du Conseil de Bruxelles ne laisse aucun doute sur l'esprit de la magistrature belge devant le problème euthanasique : « Attendu, dit cet arrêt, en effet, que donner la mort ou tenter de la donner à une personne qui y consent, qui même le demande formellement n'en reste pas moins un meurtre ou un assassinat où la tentative de ces crimes ».

Le code pénal des Français suit une ligne identique et ne laisse aucune place possible au meurtre consenti.

Les articles 295 et 296 du Code Pénal, la doctrine et la jurisprudence admettent que l'homicide avec le consentement de la victime doit être considéré comme un assassinat. Le consentement de la victime ne peut justifier, ni excuser

l'auteur de cet homicide, car il est contraire aux principes de l'article 65 de code pénal. « Nul crime ou délit ne peut être excusé, ni la peine mitigée que dans les cas où les circonstances où la loi déclare le fait excusable ou permet de lui appliquer une peine moins rigoureuse ». Le vieil adage du Digeste « volenti et consenti non fiat injuria » que l'on oppose aux précédents principes immuables ne peut donc être invoqué et d'ailleurs, dans l'esprit de son rédacteur, il ne pouvait pas s'appliquer aux lésions corporelles.

L'intangibilité du code pénal actuel laisse cependant place à des décisions jurisprudentielles qui peuvent dans une certaine mesure étonner.

Dans l'affaire CORBETT, terminée par un acquittement qui souleva les applaudissements de la foule, l'accusé fit lui-même sa défense et refusa l'assistance d'un avocat : J'admets, déclara-t-il à l'audience, que j'ai tué ma mère sachant parfaitement ce que je faisais. Je ne me repens pas de cela. J'ai exercé un droit humain. Je suis décidé à supporter la peine que vous considérez juste. Mon acte aurait été inutile si l'Etat avait élaboré une loi autorisant les médecins à abréger les souffrances des incurables ».

Le Procureur Général, dans son réquisitoire, déclara : « Je ne demande pas un châtiment excessif, mais ce cas pose un redoutable problème vital : si la société peut permettre à un être humain de retirer la vie à un autre et s'il le peut impunément, votre verdict retentira sur le monde. L'Etat doit soutenir qu'il n'existe pas le droit de tuer» et il ajoute : « Ne pouvant rien créer, il ne faut rien détruire ».

Par contre, la Cour de Cassation, dans son arrêt du 16 novembre 1927, a rejeté le pourvoi d'un individu condamné à mort comme coupable d'assassinat sur la demande du défunt, rappelant que le consentement de la victime n'était pas une raison d'excuse.

La Cour de Cassation cassa dans une affaire similaire une ordonnance de non-lieu, estimant que « la protection assurée constitue une garantie publique ».

On ne peut déroger, stipule l'article 6 du Code Civil, par des conventions particulières aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs.

Cette jurisprudence est le reflet de deux courants d'opinion. Certains considèrent que le droit de mourir pouvant s'exercer par l'individu lui-même, ce droit peut être exercé par une autre personne, sauf s'il est inspiré par des motifs anti-sociaux.

L'homicide commis volontairement est qualifié meurtre, mais il s'agit d'un meurtre spécial où il manque la condition essentielle du crime : la volonté criminelle, l'intention de nuire. Cette variété d'assassinat en somme a droit aux circonstances atténuantes.

Pour d'autres, au contraire, et c'est la majorité, il s'agit d'un meurtre semblable à tous les autres. La loi n'admet pas le consentement de la victime comme cause de justification et ce consentement ne peut en aucune manière constituer une circonstance atténuante.

Cette diversité de positions explique pourquoi, dans le projet de refonte du Code Pénal français, l'article 518 laisse au Tribunal le soin d'apprécier les mobiles et les circonstances et d'abaisser de un ou de deux degrés la peine de l'homicide commis sur l'ordre de la victime.

Du point de vue civil, l'euthanasie est également condamnable. Même lorsque le malade a passé avec son médecin un contrat d'un type un peu particulier puisqu'il s'agit de sa mort, le tribunal conformément à l'article 1382 et 1383 du Code Civil, suivant la jurisprudence constante de la Cour de Cassation en matière de droit commun, condamne le médecin pour faute professionnelle car le médecin ne doit pas céder aux sollicitations de son client et que son rôle consiste à donner des soins prudents et diligents dans le but d'essayer de guérir son malade.

Comment se fait-il donc que sans cesse ce problème se présente et n'obtienne aucune solution ?

Cette permanence résulte d'une constante préoccupation des hommes faite d'un sentiment de charité naturelle qui voudrait que la mort soit toujours sereine, douce et tranquille.

Or, ce désir qu'éprouvent ceux qui assistent un moribond procède de deux ordres de faits :

L'un essentiellement empirique et auquel l'homme est d'autant plus attaché qu'un enseignement tutélaire en

assure la pérennité, résulte de cette affirmation péremptoire : La mort est douloureuse. L'agonie est un combat. « Quiconques meurt, a dit François VILLON, meurt à douleur ».

L'autre procède d'un phénomène d'angoisse qui semble surgir instinctivement dans l'esprit de l'homme chaque fois qu'il pense ou envisage la mort.

Ces deux éléments que l'on impute trop rapidement et par conséquent trop superficiellement soit à l'ignorance de ce qui fera suite à la triste condition humaine, soit à un affaiblissement de la prééminence du spirituel sur le temporel, se sont trouvés si magnifiquement étudiés ces dernières années par ce courant philosophique moderne issu de la pensée de St-Augustin et monté en exergue à la faveur d'un contact plus fréquent de nos contemporains avec une mort délibérément choisie, qu'ils valent la peine que nous nous y arrétions un instant.

Envisagé différemment, dans sa fin, selon la conception existentialiste à tendance chrétienne de KIERKEGAARD, de Karl JASPERS et de Gabriel MARCEL, ou à tendance athéiste de HEIDEGGER et de Jean-Paul SARTRE, le concept d'angoisse qui étreint l'esprit humain devant le problème de la mort procède originellement pour les uns et pour les autres d'une prise de conscience de son passé, de ses valeurs et surtout de son avenir.

Pour l'homme qui a pu successivement accéder au stade métaphysique, à la religio, après avoir connu l'inutilité esthétique et la stabilité éthique, la mort n'est qu'un petit événement au sein de la vie éternelle et elle comporte plus d'espérance qu'il n'y en a à nos yeux dans la vie la plus débordante de santé et de vigueur. Cela ne veut pas dire qu'un sentiment d'angoise n'existe pas, mais il est alors l'équivalent du sentiment d'espérance pour un être qui ne mourrait pas.

Mais pour celui qui ne connaît pas Dieu, ce sentiment d'angoisse se transforme en désespoir, véritable maladie à la mort pour reprendre les termes mêmes de St-Jean à propos de Lazare.

Cette maladie à la mort de KIERKEGAARD répond, selon l'athéisme d'HEIDEGGER, au fait que l'homme vit une vie in-

authentique, préférant se dissimuler la mort (qui est la fin de tout, qui consacre le caractère absurde de la vie en dévalorisant tous les héroïsmes et désagrégeant tous les actes sublimes, et les prive des fins auxquelles ils tendaient) et s'installer ainsi dans une fonction abstraite qui les éternise.

Cette préoccupation à se procurer un apaisement permanent au sujet de la mort est tellement tyrannique que dans les rapports entre humains le langage transmute la première personne en la troisième impersonnelle, et que « l'on » fait croire au moribond qu'il survivra tout en pensant que l'on reste soi-même sain et sauf.

Seul l'homme libre, pour Heidegger et J.-P. Sartre, comme le chrétien pour Kierkegaard, celui qui mène une vie authentique assume son existence dans un caractère unique irremplaçable et mortel, reste seul devant la liberté et devant la mort, même dans l'angoisse que représente alors la prise de conscience continuelle de sa propre responsabilité avec tout ce qu'elle peut comporter de tragique.

Les observateurs que nous sommes savent cependant que la mort apparaît être, non seulement chez l'homme, mais également chez l'animal, un phénomène douloureux en face duquel les considérations philosophiques précédentes peuvent sembler verbales.

Elles découlent cependant d'un processus psychologique qui oblige l'homme à envisager la mort en face, c'est-à-dire dépouillée de son apparât funèbre fait de rites et de coutumes sépultuaires et surtout débarrassée des égarements de l'imagination.

Bacon ne nous disait-il pas que « l'homme est incapable de jouir pleinement de la vie s'il n'a pas d'idées sereines sur la mort », et ne conseillait-il pas de « vivre comme s'il fallait mourir demain et de travailler comme si nous ne devions jamais mourir ».

Aussi, contre les présomptueux désirs de ceux qui espèrent voir un jour l'euthanasie élevée à la hauteur d'une institution, nous opposons une euthanasie morale faite de profonde paix de la conscience qui seule peut donner à la fin de la vie humaine sa sérénité et sa beauté tranquille.

C'est la seule euthanasie à laquelle les médecins et les hommes peuvent souscrire, car ils ne peuvent se faire l'instrument de ceux qui oublient l'esprit et la lettre du verset de l'Exode :

« Tu ne tueras point le Juste et l'Innocent ».

L. DÉROBERT

Professeur agrégé de Médecine Légale
à la Faculté de médecine de Paris

LES EUTHANASIES

La fameuse affaire Sander de 1949 puis, actuellement, le remarquable film « *Justice est faite* » posent à nouveau, devant l'opinion publique, la question si controversée de l'euthanasie. Nous n'envisagerons ici que l'aspect médical de ce problème.

Il convient d'abord de rappeler les significations successives données au mot « euthanasie ».

Etymologiquement, ce terme veut dire mort naturelle, douce et sans souffrance. Tous les médecins ont le devoir de pratiquer l'euthanasie sous cette forme en administrant des calmants qui soulagent les ultimes douleurs et atténuent les angoisses et les affres de l'agonie.

Par extension, il a été demandé à l'euthanasie de hâter la mort d'un incurable pour abréger des souffrances intolérables. L'intention est charitable, mais nous nous proposons de rechercher si cette conception de l'euthanasie, qui devient un homicide par pitié, par compassion, est aussi « humanitaire » qu'on le prétend.

Une nouvelle application extensive de l'euthanasie en a fait un droit de supprimer un malade jugé incurable. C'est ce que nous appelons l'euthanasie criminelle.

Euthanasie criminelle

Elle a pris naissance sous le régime du troisième Reich et a été incorporée à son programme social en 1940.

« Le malade est un parasite de la société. Arrivé à un certain état, il est inconvenant de vivre plus longtemps. L'obstination à végéter lâchement, esclave des médecins et des pratiques médicales, après que l'on a perdu le sens de la vie, le « droit à la vie », devrait entraîner de la part de la société un mépris profond » a écrit NIETZSCHE.

Hitler a fait sienne cette conception cynique du philosophe allemand. Sa déclaration péremptoire : « Le matériel humain biologiquement inutile ou taré doit être éliminé » a eu pour conséquence la condamnation à mort, sous le manteau de l'euthanasie, des aliénés et des incurables, puisque l'Etat s'arrogeait le droit de « disposer librement des vies qui ne méritaient pas d'être vécues » (1).

Pour préparer l'opinion publique à une telle politique sociale, les dirigeants conçurent un film intitulé « *Ich klage an* » (j'accuse) où l'euthanasie était présentée sous un jour favorable. Ce film fut projeté sur les écrans de toutes les villes du Reich, en particulier, devant les enfants des écoles qui étaient amenés par groupes.

Nous savons, par le Second Procès de Nuremberg (1), dans quelles conditions l'inexorable loi de l'euthanasie a été appliquée dans les asiles d'aliénés et autres établissements hospitaliers. On estime à 200.000 le nombre des enfants incurables et faibles d'esprit qui ont été ainsi exterminés, soit au moyen d'une injection de morphine-scopolamine suivie de l'envoi à la chambre à gaz, soit, plus tard, par inanition progressive, car « la lente mort de faim simule le mieux la mort naturelle ». Aucun chiffre global n'a été établi pour les adultes supprimés de la même façon.

Il va sans dire que ces faits constituent de véritables

(1) Jeanne WEHRUNG, *L'euthanasie criminelle en Allemagne.* Thèse Médecine, Strasbourg, 1948.

(1) D[r] SILLEVAERTS, *Compte rendu du Second Procès de Nuremberg.* Bruxelles Médical, 30 mars 1947.

assassinats, c'est-à-dire des homicides caractérisés par la préméditation et l'absence du consentement des vitcimes.

Tels sont les déviations, les abus révoltants, les exploitations monstrueuses auxquels aboutit l'euthanasie si on lui ouvre la porte.

D'aucuns soutiennent que la suppression des incurables et des sujets morts au point de vue spirituel n'est pas un acte immoral, un délit ou une cruauté, mais un acte utile; ils invoquent le droit de « défense sociale » et l'économie de charges financières dont profiteraient avantageusement les familles nombreuses.

A ces arguments, il faut répondre que tous les fils de l'Homme ont droit aux mêmes égards, à la même protection, même s'il s'agit d'êtres tarés ou improductifs; respectons intégralement l'être humain.

Au surplus, *la Société a les fous et les tarés qu'elle mérite*; c'est à elle à se protéger contre la naissance d'êtres physiquement ou psychiquement indésirables en développant la médecine préventive et la médecine sociale; c'est à elle à lutter contre les abus de l'alcool, le grand pourvoyeur des hôpitaux psychiatriques.

La science doit défendre l'homme contre lui-même et contre la Société. Dans ce sens, approuvons la création à la Faculté de Médecine de Paris d'une chaire d'« Eugénie médicale » chargée d'étudier les problèmes de l'hérédité pathologique et d'y trouver remède.

Euthanasie dite humanitaire

Les deux personnages mis en cause sont le malade et le médecin.

1) *Situation du malade.* Les défenseurs de l'euthanasie font valoir trois arguments fondamentaux considérés comme nécessaires et suffisants pour justifier médicalement l'application d'une telle pratique: le consentement du malade, les souffrances intolérables, l'incurabilité de la maladie.

a) Que vaut le consentement du malade ?

Nous allons essayer de démontrer que sa valeur est très discutable parce que le malade n'est pas libre de décider; en

outre, sa décision est précaire, instable; elle peut être extorquée; enfin, elle est prise par un patient dans l'ignorance de l'état exact de sa santé.

L'euthanasie peut être comparée à un suicide par personne interposée. Nous retrouvons ici les éléments psychologiques qui déterminent l'acte suicide avec cette différence que la rupture de l'équilibre psychique, l'hyperémotivité, la dépression et l'angoisse sont exaspérées ou déclenchées par des douleurs physiques intolérables. Le malade qui appelle la mort traverse, à coup sûr, une crise de désespoir. Momentanément, sous l'empire de la souffrance et du découragement, son auto-critique s'émousse; il ne dispose plus de son libre arbitre; sous la pression des tourments physiques, la personnalité consciente n'est plus intacte; en conséquence, la décision de mourir est entachée d'irresponsabilité. Quel est donc le médecin qui accepterait de se faire le complice d'un irresponsable ? Le malade attend de la mort la fin de ses souffrances beaucoup plus que la fin de son existence.

De plus, toute crise de désespoir est transitoire; il suffit que les causes qui l'ont provoquée s'atténuent pour que l'espoir, qui est enraciné dans le cœur de l'homme, renaisse aussitôt. Cette réaction de l'instinct de conservation s'observe également chez le candidat au suicide lorsque la crise dépressive est passée.

Il y a plus: dans certains cas, la décision de mourir ne pourrait-elle pas être extorquée par la ruse (inexécution des prescriptions médicales destinées à calmer les douleurs, par exemple), par l'intimidation, par la menace, par la violence? Nous avons vu, pendant la guerre, la Gestapo obtenir par la souffrance des aveux et des dénonciations chez des malheureux à bout de forces et de résistance morale.

Quelle garantie donnerait-on à une demande rédigée par un malade se réclamant d'une euthanasie légalement reconnue ? La « poudre de succession » ne serait-elle pas parfois remplacée par ce moyen plus commode qui ne laisserait pas de trace toxicologique ?

Enfin, une décision n'est valable que si elle est prise en parfaite connaissance de cause. Or, un malade ignore tou-

jours la gravité de son état; il redoute l'incurabilité; il la soupçonne sans en être sûr: le médecin comme la famille montrent la plus grande discrétion sur ce point.

Quel crédit accorderons-nous maintenant aux supplications d'un malade qui se trouve incapable de prendre, de sang froid et en toute indépendance d'esprit, une décision aussi grave ?

b) Les douleurs endurées par certains malades sont atroces, hallucinantes; le facteur psychique, individuel, joue un grand rôle dans leur intensité. Sont-elles au-dessus des ressources de la thérapeutique ? Le médecin n'est pas désarmé devant la souffrance. Ne dispose-t-il pas de remèdes, de méthodes et de techniques analgésiques de plus en plus puissants ? De nos jours, la chirurgie (1) et la neurochirurgie apportent leur précieux concours pour reculer les frontières de « l'intolérable ».

La science n'est nullement disposée, comme le désire MAETERLINCK dans « La Mort », à se retourner contre un « préjugé barbare » qui consiste à « considérer comme un devoir de mener aussi loin que possible les convulsions les plus atroces de l'agonie la plus désespérée »; elle a fait mieux: en domptant la douleur, la médecine devient de plus en plus humaine.

Les douleurs ne sont pas les seules causes qui peuvent rendre insupportable la fin d'une existence. Étendrait-on l'euthanasie aux étouffements très pénibles des cardiaques, au marasme des cachectiques, aux douleurs morales ? Ce serait en arriver, comme le dit fort justement le Dr. J. R. GOSSET, à « l'euthanasie pour convenances personnelles ».

c) Que penser maintenant de l'incurabilité de certaines maladies sinon qu'elle est toute relative. Les prodigieux progrès accomplis par la médecine et la chirurgie en réduisent chaque jour le domaine. La paralysie générale, la psychose maniaque dépressive, qui entraînaient, il y a dix ans, une mise à mort en Allemagne, sont considérées maintenant comme des affections susceptibles d'amélioration et

(1) R. LERICHE, *La chirurgie de la douleur*. Masson, 1940.

même de guérison par un traitement approprié. Hier encore, la méningite tuberculeuse aboutissait à une issue fatale; aujourd'hui « elle a cessé d'être une maladie sans espérance ».

Si nous devions suivre l'exemple du Pérou, de la Tchécoslovaquie, de l'U.R.S.S. dont la législation reconnaît l'euthanasie, il faudrait laisser à une commission de médecins la responsabilité d'apprécier l'incurabilité de la maladie. Se représente-t-on alors la situation atroce d'un malade au moment de l'examen des experts ? Aux souffrances physiques s'ajouterait une souffrance morale abominable dans l'attente de la décision suprême.

Le trépied sur lequel repose l'euthanasie ne paraît pas aussi solide qu'il semble à première vue. Les éléments qui le composent sont contestables sur bien des points. Dès lors, une telle pratique perd beaucoup de sa force humanitaire et l'on se demande même si elle n'est pas contraire à l'intérêt bien compris des malades. En tous cas, sa « légalisation » n'est nullement souhaitable.

2) *Position des médecins.* Elle est dictée par deux sortes de considérations relevant de la morale et de la conscience professionnelles.

La mission sacrée du médecin est de protéger et de défendre la vie de l'homme depuis sa conception jusqu'à son dernier soupir. Il a été créé pour cela. Dès lors, pourquoi lui demander de rompre avec les principes qui sont à la base de sa formation professionnelle, et avec ses engagements solennels ? Pourquoi exiger de lui de renier sa foi en la médecine ? Prenant le problème à l'envers, oserait-on proposer, pour des raisons humanitaires, à un magistrat d'aider un condamné à mort à s'évader ? L'acte d'euthanasie accompli par un médecin équivaut à une *trahison professionnelle.* Que d'autres se chargent de cette besogne d'exécuteur.

Serviteur aveugle de la vie, il ne doit rien céder à la mort, puisque « la vie, c'est du temps gagné sur la mort ». Reconnaître l'euthanasie, c'est un aveu d'impuissance, c'est-à-dire une défaite professionnelle aggravée par l'abandon du combat.

Si l'euthanasie était officiellement reconnue, la conscience professionnelle du médecin se trouverait soumise à une pénible épreuve, car les limites de l'incurabilité sont incertaines et imprécises. Les erreurs de diagnostic et de pronostic sont d'autant plus à redouter que nous ne disposons pas de moyens infaillibles permettant de signer un arrêt de mort: la condamnation d'un malade n'est jamais sans appel possible.

Un médecin n'est jamais sûr de posséder la vérité: prudence et circonspection sont de rigueur en toutes circonstances. Pourtant, certains praticiens estiment qu'il leur est permis de décider, seuls et dans le secret de leur conscience, de pratiquer des doses de narcotique dangereuses, voisines de la létalité, quand les souffrances insupportables d'un moribond, dont les jours paraissent irrémédiablement comptés, ne sont plus calmées par d'autres moyens. Un tel comportement heurte d'autant plus les grands principes de dignité professionnelle qu'il est entaché d'hypocrisie et de clandestinité.

Pour les multiples raisons rappelées ci-dessus, les médecins sont opposés à rendre licite l'euthanasie. Leur attitude sera toujours conforme à celle du baron Desgenettes, médecin en chef des Armées d'Egypte. Sollicité par Napoléon à Jaffa, en 1799, qui lui suggérait de donner une forte dose d'opium aux pestiférés, il répondit fièrement:

« Mon devoir, à moi, c'est de conserver la vie ».

C. SIMONIN

Professeur à la Faculté de Médecine de Strasbourg,
Directeur de l'Institut de Médecine Légale
et de Médecine Sociale de Strasbourg

UN NOUVEAU CAS DE NULLITÉ MATRIMONIALE ?

(note additionnelle)

Dans le dernier numéro de la Revue de droit canonique (1) et sous ce même titre, nous avions spécialement essayé de préciser où en est actuellement la jurisprudence sur le point suivant: en cas de *cautiones fictae*, la dispense de l'empêchement dirimant de disparité de culte est-elle certainement invalide ? Nous avions attiré l'attention sur une sentence coram Brennan, en date du 26 janvier 1948 (2), où, pour la première fois, le tribunal romain de la Rote admettait l'invalidité. Notre article était déjà sous presse, quand Son Exc. Mgr le Doyen de la Rote, avec une bienveillance dont nous avons été touché, nous communiqua de nouveaux documents qu'il est indispensable de verser au dossier de la controverse, puisqu'il s'agit de deux sentences postérieures en faveur de l'invalidité.

C'est d'abord une sentence du Vicariat de Rome, en date du 9 avril 1949 (3). Voici les passages essentiels de son exposé du droit:

(1) P. 202-221. — Nous renverrons ici à cet article par la simple indication *Cf. supra*, sans autre mention que celle de la page visée.

(2) La cause avait été jugée le 20 juillet 1942, dans le même sens, en première instance, par le tribunal diocésain d'Albany (en Amérique).

(3) Elle a été partiellement publiée dans *Il diritto ecclesiastico*, vol. LX (1949), p. 178-179.

« Quaestio est, inter auctores, an ad validitatem dispensationis requiratur ut praedictae cautiones sincere praestentur. Sunt qui adhuc sustinent validitatem dispensationis . . ., quia sinceritas non ponitur uti conditio in rescripto. Alii tamen docent cautiones fictas seu non sinceras reddere invalidam dispensationem . . .

Patres aestimarunt hanc postremam sententiam tenendam esse, nam haud praesumendum est quod Ecclesia in exigendis cautionibus ad valorem non attendat ad factum internum, quod quidem praecipuum est in actibus humanis; et si exigit factum externum, hoc non fit nisi ut per ipsum attingat factum internum. Deficiente consensu seu interno actu voluntatis, Ecclesia absque dubio non concederet dispensationem; quapropter concludendum est ipsam factum internum etiam considerare. De cetero cautiones ficte praestitae in foro conscientiae novam obligationem haud ginerent ideoque Ecclesia non posset urgere huiusmodi obligationem vi cautionum praestitarum et, probata fictione, nec etiam in foro externo.

Ad rem scribit Sartori: « At haec sententia videtur tenenda. Nam a Tribunali S. R. Rotae declarata fuit causa nullitatis matrimonii promissio ficta de re, posita ut conditio sine qua non pro consensu matrimoniali (Sententia data die 11 augusti 1921: cfr. A.A.S. 14 (1922)512-523)cum id quod est fictum non existat » (4).

Insuper, attenta declaratione S.S.C.S. Officii diei 10 maii 1941, Iudices aestimarunt in casu exclusum esse omne prudens dubium. Legimus enim in praedicta declaratione: « . . . usus facultatis dispensandi, sive ordinariae sive delegatae, invalidus dici nequit si utraque pars saltem implicite cautiones praestiterit, i. e. eos actus posuerit e quibus conclu-

(4) L'argumentation de SARTORI, pour être pertinente, suppose évidemment que la condition porte directement sur la sincérité de la promesse ; mais il est assez piquant de le voir se référer ici (*Enchir. can.*, édit. 1947, p. 205) à une sentence Parisien. coram SOLIERI qui proclame le contraire en ce qui concerne l'objet de notre controverse : *« Etsi pars acatholica ficte promittat, . . . matrimonium validum nihilominus censendum erit »*. Cette sentence prononce sans doute la nullité du mariage pour condition non remplie ; la condition portait bien sur la sincérité de la partie acatholique au moment des garanties ; toutefois il s'agissait, non d'une condition posée par l'Eglise, mais d'une condition supplémentaire, librement surajoutée par la partie catholique, ce qui est un problème tout différent du nôtre.

dendum sit et in foro externo constare possit eam cognoscere obligationem adimplendi conditiones et manifestasse firmum propositum illi obligationi satisfaciendi ». (A.A.S. 1941, 294 ss.).

Hisce ergo verbis perpensis, ad validitatem dispensationis requiritur ut aliquo modo in foro externo manifestetur firmum propositum illi obligationi satisfaciendi, seu aliis verbis requiritur; a) firmum propositum, b) manifestatio huius propositi in foro externo. Iam autem quomodo componi potest firmum propositum sese obligandi cum cautionibus ficte praestitis ? Et, a fortiori, nullum dubium adesse potest de invaliditate dispensationis si, non obstantibus cautionibus praestitis, aliis expresse manifestaverit nullum firmum propositum habere illi obligationi satisfaciendi. (Cfr. Sartori l. c.; Oesterle, Consultationes de Jure matrimoniali, Romae 1942, p. 202).»

La sentence utilise, en finale, le passage de la sentence coram Brennan que nous avons déjà présenté au lecteur (5).

La décision favorable, dont le Défenseur du lien avait interjeté appel, a été ensuite confirmée par le S. Office, sans renvoi à la Rote.

Nos documents nouveaux concernent, en second lieu, un mariage célébré en 1927 à New-York, avec dispense de disparité de culte et prestation des *cautiones*. Le 2 mai 1947, devant le tribunal diocésain de Brooklyn, le mari catholique introduisit une instance en nullité sous trois chefs, en particulier « *propter invalidam dispensationem ob non sincere praestitas cautiones* »; mais le tribunal, estimant que ce motif, même établi par l'enquête, ne pourrait en droit entraîner la nullité matrimoniale, l'élimina dès la *concordatio dubiorum* et n'en tint donc aucun compte dans sa sentence négative du 19 mai 1948. Le demandeur fit appel au S. Office qui confia la cause à la Rote. L'interrogatoire de la défenderesse ayant confirmé son insincérité au moment des *cautiones* une requête fut adressée au S. Office pour reprendre le chef de nullité écarté à Brooklyn, et le S. Office, dans sa réponse du 4 juillet 1950, autorisa cette reprise pour « *l'inva-*

(5) Cf. supra, p. 208-209, depuis « *Tamen certa videtur ...* » jusqu'à « *... idque probari possit* ».

lida dispensa dell' impedimento di disparità di culto per finte cauzioni », si bien que la sentence rotale Bruklynien, coram Felici, décidant sur ce point en première instance, put déclarer, le 4 avril 1951 : « *constare de nullitate matrimonii in casu, ex capite nullitatis dispensationis ob cautiones insincere a conventa praestitas.* »

L'avocat P. Ciprotti (6), dans sa plaidoirie, avait naturellement recensé et invoqué les sentences des tribunaux favorables à sa thèse : Albany (20 juillet 1942), Rote romaine coram Brennan (26 janvier 1948) et Vicariat de Rome (9 avril 1949). Il avait ajouté que le S. Office avait fait connaître son opinion « *satis diserte neque semel tantum* ». A propos de la déclaration du 10 mai 1941 (7), il notait:

« *Certe non potuit S.C.S. Officii per haec verba contenta esse opinione subiectiva quae ex actis contrahentis efformari possit, sed necessario supponit hanc opinionem* (« *concludendum sit et in foro externo constare possit* ») *debere cum interno contrahentis animo congruere.* » La confirmation de la sentence du Vicariat le proclamerait « *magis patenter* ». Enfin, dans la présente cause de Brooklyn, l'autorisation donnée le 4 juillet 1950 par le S. Office n'aurait pas été concédée si les *cautiones fictae* n'étaient pas un chef de nullité suffisant.

Le R.P. Brisebois, O.F.M., défenseur du lien, avait, au contraire, soutenu qu'il y avait doute de droit en la matière:

« *Si bene considerantur doctrina auctorum necnon iurisprudentia sive S. R. Rotae sive S*[ti] *Officii, patet turamque iuridicam positionem fuisse quandoque secutam. Eapropter sive ob rationes intrinsecas utriusque sententiae, sive ob auctoritatem eorum qui alterutram opinionem allegant, nobis videtur adesse in casu ponderosum dubium iuris ...*

Obiici quis poterit Tribunal S.R. Rotae expetitam auctoritatem habere ad dirimenda per suam iurisprudentiam huiusmodi dubia iuris; at etsi paucae sint de hac materia sententiae, iam, uti innuimus supra, utraque opinio auctorum suum roborativum argumentum nunc invenit in sententiis

(6) P. CIPROTTI, dès 1947, dans sa réédition du *Jus canonicum de matrimonio*, de CHELODI, avait ajouté une note, p. 70, où il spécifiait que la thèse de la nullité lui paraissait prouvée.

(7) Voir le texte ci-dessus reproduit dans la sentence du Vicariat.

H. S. T.; idem valet de praxi S^ti Officii in suis sententiis ac decretis, quae, iam diximus, ab utraque parte etiam citantur. Quare non tollitur, imo augetur, dubium iuris ex illa diversa iurisprudentia, et inde usque ad authenticam legis interpretationem servandum erit etiam apud N.S.T. principium: matrimonium gaudet favore iuris, quare in dubio standum est pro valore matrimonii...

Etsi obligatio vitandi contumeliam Creatoris sit et maneat semper gravissima, clausula tamen cuiuslibet legis ad dictam contumeliam Creatoris impediendam editae, etiamsi sit dirimens, nonnisi a positiva voluntate legislatoris suam vim trahere potest (8). *Ita lex de cautionibus ad normam cc. 1061 et 1071 ad tollendum periculum contumeliae Creatoris praestandis in determinatis coniugiis certe a legislatore humano lata est; at quaestio proprie agitata in doctrina et in iurisprudentia est utrum lex sanctionem nullitatis dispensationis, et consequenter ipsius matrimonii, secumferat, in casu quo requisitae cautiones fuerint tantum ficte praestitae, quia tunc non amoveretur periculum.*

Inde allatum argumentum praedictae sententiae [i. e. sententiae coram Brennan] nil mutat substantiae discussionis, et, usque dum manifestetur authentice mens legislatoris, semper manet, imo per hanc citatam sententiam potius auctum videtur, dubium iuris. »

La sentence Bruklynien. coram Felici du 4 avril 1951 (9) déclare certaine, en droit, la thèse de la nullité: « *Omnibus tamen consideratis, Patribus certum visum est non posse ad valorem dispensationis substineri cautiones insincere seu ficte praestitas : nempe, ut dispensatio et matrimonium valeat, cautiones esse sincere praestandas, quandoquidem :*

a) *Legislator ad valorem exigit promissionem, non tantum scriptum aliquod documentum, vel si documentum exigit, ideo exigit ut certitudinem sibi comparet promissionis. Pro-*

(8) Ce passage vise un des arguments de la sentence coram Brennan, d'après lequel la persistance de la *contumelia Creatoris* entraînerait nécessairement la nullité de la dispense. N'y a-t-il pas là, en effet, confusion de l'illicéité (droit divin) et de l'invalidité (droit positif ecclésiastique) ? Cf. supra, pp. 208, 212-214, 220.

(9) Nous espérions en donner la primeur à nos lecteurs ; mais nous venons d'être devancés par le *Monitor ecclesiasticus* (1951, fasc. II, p. 271-273).

missio autem est actus voluntatis quo quis ad aliquid faciendum omittendumve se obligat. Ubi talis voluntas deficit (et deficit certo in eo qui simulate agit), promissio non habetur, neque propterea obligatio moralis quae promissionem consequitur: frustratur igitur intentio et scopus legislatoris promissionem ad valorem exquirentis ideoque et cessat dispensationis (10)... *Ceterum ipsa S. Congr. S. Officii, in resp. d. 10 maii 1941 (A.A.S., XXXIII, 294-295), haud obscure manifestavit rationem potius habendam esse voluntatis promittentis quam scriptae externae declarationis ...*

b) *Cuius [simulationis seu insinceritatis in cautionibus praestandis] vis irritans ex eo quoque deduci potest quod ad valorem dispensationis, uti enuntiavimus, lex exigit moralem certitudinem de cautionis implemento. Iamvero admissa simulatione in praestandis cautionibus, corruit profecto fundamentum quo moralis haec innitatur certitudo. Neque obiciatur ex externa quoque promissione ingeri posse in mentem dispensantis moralem certitudinem: si enim attendatur finis a legislatore intentus, non tam valet in subiecta materia status mentis concedentis seu dispensantis, quam potius, ut patet etiam ex memorato nuper responso S. Officii, cumulus rationum et argumentorum « e quibus concludendum sit et in foro externo constare possit eam (scilicet partem promittentem) cognoscere obligationem adimplendi conditiones et manifestasse firmum propositum illi obligationi satisfaciendi ». Sed quaelibet rationes argumentaque cedunt simulationi seu nunquam elicitae voluntati sese obligandi.*

c) *Citata sententia Albanen. coram Brennan censet merito per insinceras cautiones manere adhuc contumeliam Creatoris quam contra legislator intendit per exactas cautiones avertere. Hoc argumentum egregius Vinculi Tutor enervare videtur dicens « violationem huiusmodi gravis obligationis non inducere iure naturae invaliditatem actus, v. g. matrimonii, cum tali periculo facti... Unde etsi obligatio* ... (11). *Verumtamen omnibus his concessis, id vere constat*

(10) Suit ici un passage de la sentence coram Brennan : « *Nec obiiciatur sinceritatem nullibi exigi expresse* ... etc. », que l'on trouvera supra, p. 208. La citation, par la sentence coram Felici, va jusqu'à « ...*voluntatem aliquid faciendi* ».

(11) Nous avons déjà reproduit (cf. p. 340) ce passage du R. P. Brisebois, cité ici jusqu'à « ... *suam vim trahere potest* ».

legislatorem positiva voluntate, idcirco cum valore irritanti, statuisse ut contumelia vitaretur Creatoris : quo igitur non vitata, imo per simulationem aucta, satis patet voluntas legislatoris beneficii dispensationis non largiendi. Quid enim interest inter eum qui cautiones neque explicite neque implicite praestat, et eum qui specie tectus promissionis, ovina scilicet sub pelle gregem ingreditur fidelium, nisi quod hic longe sit peior illo ?...

d) *Ne praetereamus denique (id quod nostram conclusionem oblique sed valide confirmat) frustra quidem dedisse S. Officium facultatem videndi etiam de invalida dispensatione ob insinceras cautiones, si inde ab initio causa ob obiectum dubium iuris, tali sub adspectu, dimittenda esset.* »

Nous avions promis de nouveaux documents, et nous croyons en avoir loyalement mis l'essentiel sous les yeux du lecteur; mais ces nouveaux documents ne modifient pas substantiellement l'état de la jurisprudence en la matière.

A notre connaissance, quatre tribunaux diocésains ont eu jusqu'ici à se prononcer; si deux l'ont fait en faveur de la nullité (Albany le 20 juillet 1942, Vicariat de Rome le 9 avril 1949), deux ont pris la position contraire (Brooklyn en 1947, Paris dans une sentence du 5 février 1951). Partage semblable à la Rote romaine, avec deux sentences pour la nullité (Albanen. coram Brennan le 26 janvier 1948, Bruklynien. coram Felici le 4 avril 1951) contre deux sentences (12) pour la validité (Parisien. coram Solieri le 11 août 1921, Burdigalen. coram Wynen le 3 mars 1942); et, si ces deux dernières n'ont traité la question que de manière incidente, encore est-il qu'elles l'ont abordée directement et l'ont résolue sans ambiguïté.

Mais, du moins, les deux interventions récentes du S. Of-

(12) Pour les textes, cf. supra, p. 210. — On peut estimer que la troisième sentence ajoutée par nous (p. 210, en note) n'est pas *ad rem*, étant donné que cette sentence coram GRAZIOLI du 4 août 1924 concerne une dispense de mixte religion et que l'empêchement, simplement prohibant, n'entraînait pas l'invalidité du mariage; mais le passage que nous en avons cité nous paraît néanmoins avoir son intérêt, surtout si on le rapproche de la sentence coram MASSIMI du 12 juin 1928, qui reprend l'examen de la même cause matrimoniale et donne l'impression que faire une condition de la sincérité des *cautiones* serait se montrer plus religieux que le S. Office. (Cf. vol. XX, page 241, n. 6).

fice ne sont-elles pas décisives ? Non, parce que ces interventions ont eu lieu sur le plan de la jurisprudence, non sur celui de la législation (13). S'il en était autrement, la sentence coram Felici ne se serait pas assurément contentée d'y voir un simple *confirmatur* indirect en faveur de la nullité. Tout ce qu'on peut déduire, par exemple, de la lettre du 4 juillet 1950 concernant la cause Bruklynien., c'est que, de l'avis du S. Office, la question, pour le moment, n'est pas tranchée en droit au point que les *cautiones fictae* ne puissent être invoquées comme chef de nullité possible; mais, nous semble-t-il, le tribunal n'en conservait pas moins la faculté d'opter, dans sa sentence, après discussion contradictoire du droit et du fait entre le demandeur et le défenseur du lien, soit pour l'existence du doute de droit, soit pour la certitude de l'une ou l'autre thèse; la seule position condamnée implicitement était celle du tribunal de Brooklyn, qui avait rejeté le chef de nullité *a limine litis* et sans discussion. Quant à la confirmation de la sentence du Vicariat, nous nous étonnons que la sentence coram Felici la passe sous silence, comme si elle n'avait pas d'importance spéciale; mais nous ignorons sous quelle forme exacte la confirmation a eu lieu, et le S. Office n'indique pas généralement les motifs de ses décisions. Il y a là, certes, l'amorce possible d'une jurisprudence nouvelle du S. Office en faveur de la nullité, mais sans qu'on puisse néanmoins préjuger l'avenir.

Si le lecteur veut bien se reporter aux conditions requises pour que la jurisprudence ait force de loi, d'après l'enseignement de Maroto et de la Rote elle-même (14), il devra reconnaître que nous en sommes loin actuellement.

Lorsque le Vicariat et, pour la seconde fois, la Rote romaine, ont estimé que la thèse de la nullité était certaine, ce n'était pas et ce ne pouvait pas être en vertu d'une nouvelle et formelle décision de l'autorité législative (les deux sentences récentes n'auraient eu alors qu'à l'enregistrer sans avoir besoin de tant discuter), mais parce qu'ils estimaient que la thèse contraire était dépourvue de toute probabilité, aux yeux d'un canoniste compétent, car autrement ce ne

(13) « *Non exemplis sed legibus iudicandum est.* » (C., VII, 45, de sent. et interloc., 13).
(14) Pour les textes, cf. supra, p. 209-210.

serait pas une certitude (15). Oserons-nous maintenir, *salva reverentia,* que nous nous sentons incapable, tout bien pesé et considéré, d'aller jusque-là ? Heureusement pour nous, les arguments fournis continuent d'être à peu près ceux qui n'ont pas convaincu des canonistes comme Solieri en 1921, de Smet en 1927, Vromant en 1931, Toso en 1933-1935, Boyle et Wynen en 1942, Conte a Coronata en 1946, de Clercq et Doheny en 1948, Bender en 1950, ce dont nous avons fait état dans notre précédent article (16), et ces noms rassurent notre audace. Il serait plus qu'inutile de revenir encore sur ces points, toujours controversés malgré des années de discussion entre spécialistes qualifiés. Il n'en va pas de même pour la réponse du S. Office en date du 10 mai 1941, dont l'utilisation récente prête à quelques observations et critiques.

Pour la commodité du lecteur, nous en répétons le texte intégral : « *Etsi S. Sedes e praxi immemoriali exegerit, et nunc stricte exigat, ut conditionibus adimplendis in quibuslibet matrimoniis mixtis cautum sit per formalem promissionem ab utraque explicite requisitam et praestitam (c. 1061, 1071), tamen usus facultatis dispensandi, sive ordinariae sive delegatae, invalidus dici nequit, si utraque pars saltem implicite cautiones praestiterit, i. e. eos actus posuerit, e quibus concludendum sit et in foro externo constare possit eam cognoscere obligationem adimplendi conditiones et manifestasse firmum propositum illi obligationi satisfaciendi.* » Pour une correcte interprétation, il importe de noter que la question posée n'était pas de savoir si une dispense valait ou ne valait pas en cas de *cautiones fictae.* Voici exactement les trois *dubia* qui étaient à résoudre et dont la solution a été l'occasion d'une déclaration de principe : « *In generali consessu Supremae S. Congregationis S. Officii propositis*

(15) S.S. Pie XII l'a rappelé, le 1er octobre 1942, dans son allocution devant la Rote : « *Talis certitudo moralis ... non habetur, si pro veritate contrarii rationes militant quae sano, serio, competenti iudicio saltem aliquomodo dignae declarantur consideratione, et consequenter efficiunt, ut sententia contraria connotari debeat non solum ut absolute possibilis, sed etiam aliqua saltem ratione ut probabilis.* » (Cf. A.A.S., 1942, p. 338-343).

(91) Cf. supra, p. 204-205, 207-208.

*sequentibus dubiis : I. An validum habendum sit matrimonium celebratum inter partem catholicam et partem acatholicam certe non baptizatam, cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus, si sola pars acatholica cautiones ad normam can. 1061 § 1 n. 2 (can. 1071) C I C praescriptas praestiterit ? — II. An validum habendum sit matrimonium celebratum inter partem catholicam et partem acatholicam certe non baptizatam, cum eadem dispensatione, ante C I C promulgationem, si sola pars acatholica cautiones praescriptas praestiterit ? et quatenus negative ad I et II dubium. — III. Utrum tractandae sint tales causae nullitatis matrimonii ad normam can. 1990-1992 C I C, an coram tribunali collegiali ad ordinarium tramitem iuris ; — E*mi *ac Rev*mi *DD. Cardinales rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt : Ad I et II : Negative, nisi pars catholica cautiones saltem implicite praestiterit ; Ad III : Negative ad primam partem. Affirmative ad secundam, nisi in casu particulari certo constet de requisitis in can. 1990 ; et ad mentem. Mens autem est : Etsi Sancta Sedes ... etc.* »

La déclaration a pris soin de rappeler elle-même, en commençant, les exigences « immémoriales » du Saint-Siège en matière de *cautiones* : il faut explicitement demander et obtenir, de l'une et l'autre partie, la promesse solennelle de se conformer aux conditions que le c. 1061 a spécifiées ; et c'est après avoir souligné que toutes ces exigences sont strictement maintenues, que le S. Office délimite avec précision le minimum nécessaire, sinon pour la licéité, au moins pour la validité du pouvoir de dispenser. — On pourrait se demander d'abord pourquoi la déclaration a cru devoir mentionner, de la part du Supérieur dispensant, l'obligation d'une intervention active : « *explicite requisitam* », dont le c. 1061 ne dit rien, et à laquelle les *dubia* ne font pas allusion. Il y a là sans doute une référence tacite à des prescriptions antérieures au C I C et renouvelées après sa promulgation : « *Utrum dispensatio super impedimento disparitatis cultus, ab habente a Sancta Sede potestatem, non requisitis vel denegatis praescriptis cautionibus impertita, valida habenda sit an non ? ... Dispensationem prout exponitur impertitam esse*

nullam » (17) (21 juin 1912). « *Utrum dispensatio ... non requisitis vel denegatis cautionibus, valida sit ? Negative* » (18) (8 juin 1932). Le problème pouvait donc se poser, d'autant plus que, pour le consentement matrimonial, une formule analogue « *requirant excipiantque* » (19) impliquait cette intervention active, sous peine de nullité, tandis que, dans les procès, la comparution spontanée des parties est suffisante pour la validité, bien que leur citation soit également requise à peine de nullité (20). La déclaration, en omettant cette demande explicite dans sa deuxième partie, montre que le but essentiel de la loi a été atteint, si la prestation des garanties a eu lieu, même sans réquisition expresse de la part du Supérieur. Et Sartori a raison de conclure : « *Ergo ad validitatem necessariae sunt cautiones ex utraque parte* (21)*; at tantum ad liceitatem requiri debent, saltem oraliter, sed melius scripto. Quod si aliquando cautiones non fuerint explicite requisitae, at saltem aderat propositum externe manifestatum illis obligationibus satisfaciendi, dispensatio data non est invalida* » (22). — On pourrait se demander aussi pourquoi la déclaration fait entrer la forme d'engagement solennel (« *per formalem promissionem* ») dans les éléments normalement requis pour les garanties, alors que le c. 1061, § 1, 2°, laisse dans le vague cet aspect. Mais le § 2 du même canon, en exigeant « *cautiones regulariter in scriptis* », se comprend mieux s'il s'agit de promesses, et le c. 1064, 3°, parle expressément des « *promissiones factas* ». En outre, presque partout, de droit particulier, les garanties revêtaient cette forme de promesses écrites, souvent mises sous la foi du serment, et les réponses du S. Office y font souvent allusion, avant et après le C I C. La déclaration de 1941 renforce plutôt la législation existante, *ad liceitatem* du moins : « *et nunc stricte exigat ut ... per formalem promissionem ...* », tout en atténuant les exigences, du point

(17) Cf. *Fontes*, IV, p. 558, n. 1293.
(18) Cf. *Sylloge*, n. 172.
(19) Can. 1095, § 1, 3°.
(20) Cf. c. 1711.
(21) Nous estimons inutile de nous attarder sur ce point, qui avait beaucoup d'importance dans les *dubia*, mais qui n'intéresse pas notre controverse.
(22) SARTORI, *op. cit.*, p. 206.

de vue de la validité : pourvu que les garanties aient été fournies implicitement, la dispense ne sera pas nulle. C'est ici, et pas ailleurs, que porte essentiellement l'innovation, si innovation il y a (23).

Avant d'entreprendre l'exégèse de la déclaration en fonction de notre controverse, une double réserve s'impose. Il ne faut pas trop facilement faire le S. Office s'y prononcer sur un problème qui n'était pas visé, au risque de découvrir des intentions que l'on aurait commencé par y introduire soi-même indûment. Le 3 mars 1942, on le sait, une sentence coram Wynen continuait d'affirmer paisiblement : « *Ecclesia ... nullibi statuit valorem dispensationis dependere ab obiectiva sinceritate nupturientium* », et nous avons relevé les noms de maints canonistes qui, jusqu'en 1950, ont soutenu la thèse de la validité, sans manifester la moindre inquiétude, malgré ce document qui devient maintenant un argument-massue, une preuve « évidente » en faveur de la nullité ! Il convient d'examiner le texte de près et de ne pas aller trop vite. Par contre, il n'y aurait pas le moindre danger à isoler la déclaration des *dubia* proposés, en oubliant les données réelles du problème qui était présenté. *Error e quocumque defectu.*

Du fait, par exemple, que la déclaration, au sujet des actes externes pouvant constituer des garanties implicites, ne se référerait pas expressément au Supérieur qui dispense, on se hâte d'en conclure que toutes les manifestations de l'insincérité sont englobées par le texte, même celles ayant eu lieu devant des tiers et à l'insu du Supérieur, alors que celui-ci était moralement certain de la sincérité d'après ce qu'il avait vu et entendu. Pareille conclusion nous semble aventurée, et cela pour deux raisons. — La première est que nous n'arrivons pas à concevoir ce que pourraient signifier, au titre des *cautiones* juridiquement définies et exigées par l'Eglise, des garanties qui n'auraient été ni fournies au Supérieur ni demandées par lui. Le caractère « ecclésiastique »

(23) Sans doute, le 5 avril 1918 pour la Chine et le 30 mars 1938 pour le Japon, en raison de difficultés particulières à ces pays, le S. Office avait déjà autorisé les Ordinaires à s'y contenter, à la rigueur, de garanties « équipollentes » ; mais la déclaration de 1941 est une mesure générale et promulguée officiellement.

des garanties en cause nous paraît faire partie intégrante de leur vraie notion : ne s'agit-il pas de ce que la loi fait au Supérieur un devoir strict de réclamer et d'obtenir avant de pouvoir dispenser validement ? Où et quand d'autres personnes ont-elles été légitimement mandatées pour recevoir valablement ces garanties, en dehors de la hiérarchie et cependant au nom de l'Eglise ? Nous avons dit tout à l'heure que la demande explicite n'était pas rigoureusement nécessaire *ad valorem,* pourvu que la prestation eût lieu; mais de là à admettre que la prestation ait valeur juridique de prestation en dehors et à l'insu du Supérieur, il y a loin : dans cette hypothèse, nous ne voyons pas comment, même implicitement, on pourrait encore dire qu'il y a eu prestation. Or, le texte de la déclaration maintient cette exigence : « *saltem implicite* ». — La seconde est que, pendant longtemps, et ceci n'est contesté par personne, les garanties n'étaient envisagées par les canonistes que par rapport au Supérieur dispensant, et que de nombreuses décisions du S. Office étaient unanimement expliquées comme étant formelles à cet égard. La déclaration marquerait donc une modification complète de la perspective adoptée ? Le moins qu'on puisse demander est que la teneur du document ne prête à aucune ambiguïté. Nous avons beau lire et relire, nous ne trouvons pas le mot qui nous imposerait cette orientation nouvelle. Et même, n'est-il pas précisé, au premier plan, qu'il s'agit de l'« *usus facultatis dispensandi* » ? Il y a au moins doute, et, n'y eût-il que cette raison, le c. 23 serait applicable : *In dubio, revocatio legis praeexistentis non praesumitur, sed leges posteriores ad priores trahendae sunt et his, quantum fieri possit, conciliandae.*

On met en vedette l'expression « *firmum propositum* », on en fait la preuve irréfutable, absolument évidente, que la déclaration exige des garanties sincères, et que désormais les *cautiones fictae* sont inconciliables avec une dispense valide. Distinguons. Que le S. Office réclame la sincérité, rien de plus évident, et le contraire serait surprenant : c'est une obligation de droit divin (rappelée d'ailleurs au c. 1060 par l'Eglise elle-même), qui a été à l'origine de l'empêchement canonique, et les garanties n'ont d'autre but que de la sauvegarder autant que possible. Mais le problème est

autre : l'Eglise a-t-elle positivement et formellement subordonné la validité de la dispense à la sincérité des garanties ? N'est-il pas de règle, en droit canonique, qu'une loi ne se présume pas, surtout une loi irritante ? En dépit des apparences, la déclaration n'apporte rien de nouveau sur ce point. Combien de fois, au cours de la controverse, les partisans de la nullité n'ont-ils pas victorieusement brandi des textes du S. Office, où les garanties requises étaient expressément qualifiées de « *firmae, seriae, opportunae, verae ... etc.* » ; mais cette « évidence » n'apparaissait pas telle à leurs adversaires, qui ripostaient par des textes aussi authentiques et non moins impressionnants, où le S. Office mettait les qualificatifs de ce genre en rapport direct avec l'appréciation du Supérieur dispensant. En veut-on quelques exemples ? En voici deux que nous empruntons à Bender (24) : « *Ad quaestionem ex quadam Germaniae dioecesi propositam : « Quid accurate et strictissime sumpta significat : cautio opportuna ? », S.C.S. Officii, 30 Jun. 1842, rescripsit : « Talem promissionem quae, in pactum deducta, praebeat morale fundamentum de veritate executionis, ita ut prudenter eiusmodi executio exspectari possit » (Feye, p. 466). Hinc, uti habet Instr. S. Off. 27 Julii 1880 ad Prim. Hungariae, necesse est « ut superior ecclesiasticus moralem certitudinem habeat, sive de cautionum sinceritate pro praesenti, sive de earum implemento pro futuro » (Nouv. Rev., t. 19, p. 7).* » En voici un troisième, réponse du 17 février 1875 à un évêque canadien (25) : « *E essenziale solamente la promessa delle solite cauzioni, la quale dev'essere cosi seria, che il Vescovo riesca a formarsi la certezza morale che sarà del coniuge eterodosso osservata ed adempiuta fedelmente.* » Qu'est-ce qui nous interdit d'interpréter de même le « *firmum propositum* » de 1941 ? Puisque, jusqu'alors, la sincérité ayant toujours été exigée, il suffisait que le supérieur ait la certitude morale de son existence, n'avons-nous pas le droit ici de nous en contenter, jusqu'à preuve évidente du contraire ? Mieux, peut-être, le devoir ? *In dubio, melior est conditio possidentis.*

(24) Dans son édition des *Praelect. iuris matr.*, de Vlaming, p. 148.
(25) Cf. *Fontes*, IV, p. 355, n. 1039.

Il est vrai qu'on objecte la manière dont se présente, dans la déclaration, l'expression « *firmum propositum* » : le texte permettrait si peu de ramener ce ferme propos à ses manifestations, pour les conditions essentielles à la validité, qu'il distingue et oppose ces deux éléments des garanties ; il est donc évident que l'acte interne est exigé directement comme tel, en plus de ses manifestations. — N'abusons pas des évidences. Si l'on met l'accent sur l'acte interne, comme principalement et directement visé par le S. Office, une logique inexorable amènera, bon gré mal gré, jusqu'à une conséquence inacceptable : le manque de sincérité, quoi qu'il en soit des possibilités de preuve au for externe, entraînerait *ipso facto* la nullité du mariage en conscience. Si, pour ne pas être acculé à cette impasse, on se rejette sur les manifestations, comme seules visées directement mais supposant normalement un acte interne correspondant, nous acquiesçons, tout en invoquant alors notre interprétation de la sincérité par rapport au supérieur. — En réalité, il s'agit moins ici, pour le S. Office, d'attirer l'attention sur l'acte interne comme tel, que de préciser des conditions interdisant au tribunal de prononcer l'évidence de la nullité (26) : « *invalidus dici nequit* ». Le mot « *dici* » se réfère à la procédure, et le S. Office rappelle tout simplement une règle élémentaire : un tribunal ne peut fonder sa sentence que sur des preuves de for externe. L'ajoute *et in foro externo constare possit* » n'entend pas opposer l'acte interne et son expression par des actes extérieurs ; elle signifie, et il y a là plus qu'une nuance, que, devant le tribunal, non seulement l'acte interne comme tel ne saurait être retenu s'il n'a pas été manifesté, mais que, parmi les manifestations elles-mêmes, compterons uniquement celles dont la preuve au for externe sera possible. Le S. Office ne se préoccupait pas alors de notre controverse, et il faut se garder de lui prêter l'intention de la trancher. La validité en soi d'une dispense

(26) Les *dubia*, en effet, supposent nettement que, dans le cas envisagé (garanties habituelles fournies par la seule partie acatholique), on aurait pu croire possible l'application des c. 1990-1992 (procédure sommaire pour les nullités matrimoniales évidentes), et c'est directement contre cette possibilité que le S. Office se prononce pourvu qu'il y ait eu au moins des garanties implicites.

n'est pas tout à fait le même problème que celui d'une sentence judiciaire au sujet de cette validité. — D'ailleurs les partisans de la validité, à leur tour, avec autant de raison, pourraient invoquer la finale de la déclaration, qui en est sans conteste la partie la plus importante, puisque les garanties implicites y sont définies simplement par l'expression « *manifestasse firmum propositum* », comme si, en définitive, le S. Office ne s'intéressait à l'acte interne que dans la mesure où il était manifesté, et directement sous l'angle de cette manifestation, non sous l'angle de la réalité intérieure qui n'est pas le point de vue normal en droit canonique.

C'est presque une gageure de vouloir convaincre ceux qui estiment avoir l'évidence pour eux. Si nous avons cru devoir suivre les partisans de la nullité tout au long de leurs détours, à travers ce maquis de distinctions qui risquent de paraître un peu byzantines pour le lecteur non spécialiste, et qui le seraient assurément n'était la gravité de l'enjeu, nous considérerions, comme un résultat satisfaisant, de faire entrevoir que la thèse adverse n'est pas en contradiction « évidente » avec la déclaration. Mais n'y aurait-il donc pas, dans cette déclaration, au moins une « quasi-évidence », qui toucherait directement quelques autres points de la controverse, sans que nous ayons cette fois à sortir du champ visé par le S. Office ?

Le seul problème que le S. Office ait voulu trancher, est celui des garanties implicites, ou, pour respecter la terminologie de la déclaration (27), celui de la prestation implicite des garanties : « *tamen usus facultatis dispensandi... invalidus dici nequit, si utraque pars saltem implicite cautiones praestiterit, i. e. eos actus posuerit...* etc. ». Nous ne sommes pas d'accord avec les partisans de la nullité sur la portée de tous les mots qui suivent, mais, quoi qu'il en soit, nous espérons qu'ils seront d'accord avec nous pour admettre qu'il

(27) Nous nous excusons de cette ultime « distinction », qui, à nos yeux, ne change pas grand'chose ; car, nous le répétons, la « prestation » nous paraît être partie intégrante des garanties ; mais il était opportun de souligner qu'il s'agit des garanties en tant que telles ; si, par commodité, on parle de garanties implicites, ces garanties implicites n'en sont pas moins de véritables garanties, d'après la déclaration elle-même.

y a ici une définition, au moins une description (28) du minimum requis, *ad validitatem,* en fait de garanties, à savoir : « *eam* (*partem*) *cognoscere obligationem adimplendi conditiones et manifestasse firmum propositum illi obligationi satisfaciendi* ». L'acte de connaissance n'est là que le présupposé nécessaire de l'acte de volonté, et ils ont tous deux pour objet l'obligation (de droit divin) d'éviter la « *contumeliam Creatoris* » que représente le terme classique de *conditiones.* Jusque-là, pas de difficulté.

Par contre, alors que les partisans de la nullité citent avec tant de complaisance cette finale de la déclaration, ils semblent oublier de la mettre en relation avec le début, ou, dans ce début, ils glissent trop rapidement sur le « *per formalem promissionem* » pour insister de préférence sur « *explicite requisitam et praestitam* ». C'est entendu, le S. Office ne fait plus dépendre la validité du caractère explicite de la demande et de la prestation des garanties ; mais il continue de la faire dépendre de l'existence des garanties, celles-ci pouvant seulement être réclamées ou fournies de manière moins explicite. Il s'agit toujours des *cautiones* prévues au c. 1061, et rien ne permet de dire que la déclaration modifie leur caractère de garanties. S'il y a des degrés dans l'explicitation, depuis la promesse solennelle, écrite, sous la foi du serment, jusqu'à la simple manifestation de dispositions normales (intelligence et volonté) de la part des futurs époux, le degré le plus bas est considéré par le S. Office comme représentant une véritable garantie, et, lorsque la déclaration s'en contente pour la validité, les partisans de la nullité ne sont plus autorisés à affirmer que la *cautio* est essentiellement et nécessairement une *promissio,* ni à tirer, de cette équivalence prétendue, l'enchaînement de syllogismes que l'on connaît.

Regatillo a senti le danger, et il essaie d'y parer : « *Explicita requisitio et praestatio cautionum semper praescripta est, at non ad valorem dispensationis, nam deest textus legis qui hoc statuat* (29). *Nam iuxta mentem SO ad valorem suf-*

(28) On sait que les textes législatifs s'abstiennent généralement de définir formellement.

(29) Le droit antérieur, en effet, ne contenait pas le mot « explicite ».

ficit implicita promissio ; nam vera promissio est. Non tamen sufficit quaelibet certitudo de conditionibus implendis, requiritur certitudo acquisita per praestationem cautionis. At SO non loquitur de promissione, sed de manifestatione firmi propositi. Ergo nunc minus requirit quam antea. Sed discrimen practicum inter promissionem et propositum non est exaggerandum, et ab hominibus non facile distinguuntur (30) ». Cette interprétation, aussi embarrassée que confuse, est à coup sûr originale : identifier deux choses, pour la seule raison que leurs effets peuvent être sensiblement les mêmes, est un raisonnement inattendu, sur lequel il serait cruel d'insister. Non, il n'y a pas d'échappatoire : le S. Office n'oppose pas promesse solennelle à promesse implicite, il oppose littéralement promesse solennelle à ferme résolution, il oppose pratiquement *promissio* à *propositum*.

De ce que, d'après la déclaration, la *cautio-propositum*, ainsi explicitement substituée à la *cautio-promissio* en ce qui regarde la validité, doive être cependant manifestée pour avoir son efficacité, cela tient, nous le répétons, au rôle de la garantie qui implique une prestation ; mais une résolution manifestée devant quelqu'un reste un engagement envers soi-même, alors que la promesse est, par définition, un engagement envers celui qui la reçoit. Sans doute, les partisans de la nullité des *cautiones fictae* croyaient pouvoir faire appel (31) à une obligation spéciale, née d'une promesse en justice envers l'Eglise qui aurait voulu précisément se ménager, par cette forme des garanties, la possibilité d'en « urger » l'obligation au for externe. Les partisans de la validité soutenaient, au contarire, que l'obligation visée par les garanties n'était que la reconnaissance de l'obligation divine, préexistante, enregistrée et non créée par les garanties. La déclaration confirme clairement la seconde opinion, et sape par la base l'argumentation de la première : la prestation implicite des garanties consiste à reconnaître l'obli-

(30) REGATILLO, *Interpretatio et iurisprudentia Codicis*, p. 349.
(31) Cf. supra, p. 2. — Bien que la question n'ait plus d'intérêt pour nous, nous ajoutons ici une remarque : dans toute société, le droit reconnaît et sanctionne l'obligation de ces promesses (au sens strict), quoi qu'il en soit de la sincérité sur laquelle le bénéficiaire aurait pu être trompé.

gation divine et à manifester l'intention de s'y conformer, cela suffit pour l'essentiel des *cautiones* prévues par le c. 1061.

Nous aurions pu encore faire ressortir que les partisans de la nullité réunissent des arguments difficilement conciliables entre eux (32); mais il faut mettre un terme à ces observations. A notre avis, la déclaration du 10 mai 1941, loin de servir la thèse de la nullité, fournit plutôt à ses adversaires des armes pour la combattre sur des points très importants. La lutte continuera malheureusement sur les vieilles positions : rapports du droit divin et du droit ecclésiastique, de l'illicéité et de l'invalidité, du for interne et du for externe, de la morale et du droit; et nous souhaitons, plus vivement que jamais, l'intervention positive de l'autorité compétente qui seule peut y mettre fin.

En dépit des nouveaux documents, et en faisant état de la déclaration de 1941, nous demeurons personnellement convaincu que, dans ce problème des *cautiones fictae,* il y a au moins doute de droit : 1° aucun texte législatif ne vise directement et ne tranche la controverse; 2° il n'y a pas, et il ne peut y avoir de longtemps, une jurisprudence faisant loi sur ce point; 3° il n'y a pas d'opinion commune parmi les *auctores probati,* et la thèse de validité n'est pas dépourvue de probabilité, vu l'absence d'évidence en faveur de la thèse contraire.

Fernand Nogues, official de Paris.

(32) Comment, à propos de la déclaration, affirmer, d'un côté, que toutes les manifestations de sincérité (même faites à l'insu du supérieur) entrent en ligne de compte pour la validité, et, de l'autre, que les garanties impliquent nécessairement un engagement formel vis-à-vis de l'Eglise ? D'une manière générale, on change de point de vue selon les besoins de la cause, alors qu'un seul point de vue peut être adopté. — Nous n'avons pas non plus abordé le problème de savoir si la déclaration constitue une innovation du droit ou une simple interprétation. Or, dans ce dernier cas, les critiques, que nous en avons tirées contre certains arguments adverses, verraient leur importance accrue.

LE DIRECTOIRE POUR LA PASTORALE DES SACREMENTS

Cet important document (1), à l'usage du clergé, a été adopté par l'Assemblée Plénière de l'Episcopat français dans sa séance du 3 avril 1951. Bien plus, le nouveau Directoire est l'œuvre même de l'Episcopat français tout entier, la preuve incontestable « qu'il existe, au milieu du XXe siècle, malgré la diversité des situations diocésaines, une Eglise en France qui est une réalité » (2).

Un bref préambule définit le Directoire comme « un ensemble de principes et de règles pratiques, destinées à guider les prêtres dans l'administration des sacrements, en les aidant à remplir ce ministère sacré en vrais pasteurs des âmes » (3). C'est dire l'orientation du document qui s'inscrit dans la ligne de l'activité pastorale qui caractérise notre époque. Il s'agit donc d'un Directoire sur la pastorale des sacrements, et non d'un traité de théologie morale ou de spiritualité sacramentaire, de liturgie ou de droit canon, comme le dit expressément S. Exc. Mgr Guerry dans son remarquable rapport qui précède le texte même du Directoire.

Le but du Directoire est de susciter un grand mouvement d'évangélisation sacramentelle, sans accepter les oppositions entre le rigorisme ou l'indulgence, entre les droits de l'individu et ceux de la communauté, entre l'évangélisation et le recours aux sacrements dans la mission pastorale du clergé. Cette ligne de conduite est exposée avec vigueur et netteté par Mgr Guerry et jamais le Directoire ne se départit de cet esprit ferme et mesuré à la fois, soit qu'il se propose d'enseigner les fidèles à l'occasion des sacrements,

(1) Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé. Paris, Bonne Presse, 80 p. in-12.
(2) Rapport de S. E. Mgr Guerry, p. 39.
(3) Préambule, p. 3.

d'éduquer les consciences à l'abri de toute routine ou d'engager la communauté des fidèles dans cette œuvre d'évangélisation sacramentelle, au nom même de ses responsabilités apostoliques.

La haute portée de ce document n'échappera à personne : les cinq principes doctrinaux, qui ouvrent et animent le Directoire, tiennent compte des plus récentes acquisitions de l'Ecclésiologie et de la théologie sacramentaire. Sous l'inspiration des Encycliques *Mystici Corporis et Mediator Dei*, le nouveau Directoire exhorte les pasteurs à faire pénétrer leurs paroisses plus profondément dans la vie de l'Eglise par un recours plus conscient et plus fréquent aux sacrements.

Les 79 articles du Directoire concernent successivement les sacrements en général et chacun des sacrements en particulier; la conclusion est consacrée à l'Eucharistie, centre de l'ordre sacramentel.

⁂

Nous n'avons pas l'intention d'analyser les instructions données par le Directoire; le texte d'ailleurs en est si serré, qu'un résumé risquerait d'en fausser le sens. Tout prêtre aura d'ailleurs à cœur d'assimiler ces directives de l'Episcopat français, dont l'autorité morale dépassera vite les frontières de notre pays.

Nous voudrions simplement relever quelques points intéressant particulièrement le droit canonique. En la forme et au fond, nous trouverons des points de connexion, car — nul ne l'ignore — le droit de l'Eglise contient entre autres des lois concernant la pastorale des sacrements.

Au sujet de la forme juridique, réglementaire du Directoire, qu'il nous suffise de constater que tout au long du document, jamais la forme n'éteint l'esprit qui anime ce vibrant appel à l'évangélisation sacramentelle. Un texte juridique de cet aloi saisit le lecteur, même si celui-ci est porté à une certaine indifférence pour tout ce qui est d'apparence juridique. Les documents canoniques, il est vrai, ne permettent pas toujours de déceler le souci apostolique qui doit les inspirer : ici, au contraire, le droit canon apparaît comme un droit spiritualiste visant avant tout le salut des âmes. Quelle excellente leçon pour ceux qui ont la redoutable mission de porter des lois; quel brillant modèle de Statuts synodaux!

Certes, le droit canonique ne permet pas de résoudre tous les problèmes de pastorale sacrementaire. Il n'empêche cependant que bien des fautes de pastorale seraient omises si l'on s'en tenait aux prescriptions du Code :

« N'avons-nous pas tous entendu des prêtres zélés nous dire, en nous parlant de parents non-pratiquants, mais qui tiennent au baptême et à la première communion de leurs enfants : « Je ne

veux pas en faire des apostats », ou au sujet de certains divorcés, lancer l'anathème : « Ce sont des excommuniés » ? (4).

Que d'injustices ne seraient-elles pas commises, si l'on observait la loi :

« En parlant de miséricorde, on ne veut pas dire que les hommes n'y aient aucun droit, de telle sorte qu'on puisse les (sacrements) refuser arbitrairement sans manquer à la justice. Les parents baptisés, par exemple, ont le devoir de faire baptiser leurs enfants; à ce devoir correspond pour eux un droit, même s'ils sont mauvais chrétiens. On ne pourra donc refuser le baptême pour des motifs d'ordre général et pour un bien dont la réalisation reste lointaine et hypothétique, tels que « revaloriser les sacrements » ou bâtir une communauté plus fervente et plus fidèle. » (5).

D'où, l'importance des directives générales que nous donne le nouveau document épiscopal :

« Le Directoire est publié pour aider nos chers prêtres à faire face à leurs lourdes responsabilités par un retour aux principes théologiques et par une fidélité confiante aux ressources authentiques de l'Eglise : sa doctrine, sa liturgie, son droit canon, les enseignements des Souverains Pontifes. » (6).

« Les principes généraux et objectifs de l'administration des sacrements ne sont pas à inventer par chacun : ils sont posés par le rituel, le code de droit canonique, le droit diocésain établi par les statuts synodaux, etc.

Les prêtres ont donc l'obligation grave d'entretenir et de mettre à jour leur science théologique et canonique concernant l'administration des sacrements, surtout en ce qui concerne la pénitence et le mariage. » (7).

Le nouveau Directoire précise, par ailleurs, l'esprit dans lequel doivent être accomplies certaines enquêtes prescrites par la loi de l'Eglise (nous pensons notamment à l'enquête préalable au mariage) :

« . . . On n'utilisera pas ces enquêtes comme de simples épreuves à la manière d'un examen, mais comme des moyens de catéchèse particulièrement efficaces en raison des dispositions psychologiques très favorables que crée l'imminence d'un grand acte personnel ou familial. » (8) Et ainsi s'évanouit une objection fréquemment soulevée par les prêtres du ministère : le droit canonique nous impose actuellement un travail administratif long et stérile !

Quant aux directives particulières que donne le Directoire au sujet de chaque sacrement, elles montrent que les exigences modernes de la pastorale sacrementaire peuvent être satisfaites dans une entière soumission aux lois en vigueur. Nous ne relevons que deux

(4) Rapport de S. Exc. Mgr Guerry, p. 23.
(5) Directoire, n° 9, p. 43-44.
(6) Cf. Préambule, p. 4; Rapport de Mgr Guerry, p. 12.
(7) Directoire, n° 7, p. 43.
(8) Directoire, n° 14. Cf. aussi n° 21.

exemples : l'âge de la confirmation et le moment de la célébration du baptême.

L'article 32 du Directoire déclare : « Autant il est légitime de retarder certaines cérémonies d'engagement, autant il serait contraire à l'intention de l'Eglise de retarder la confirmation ». Et voici le commentaire de Mgr Guerry : « Simple retour cependant à une volonté formelle de l'Eglise que la confirmation soit donnée autour de l'âge de raison, vers sept ans. Or, il est évident que, non seulement nous sommes loin de cette disposition canonique dans la plupart de nos diocèses, mais même qu'une tendance se précisait de plus en plus en ces dernières années de retarder encore la confirmation jusqu'à quinze ans, jusqu'à un âge où les jeunes adolescents seraient mieux en mesure de comporter le sens de leur engagement dans l'apostolat. » (9)

De même, pour supprimer la coutume abusive de l'ondoiement, le Directoire propose de donner une nouvelle ampleur à la *benedictio mulieris post partum* et à la consécration de l'enfant à la Sainte Vierge (10) : cette seconde cérémonie (le baptême étant la première) permettrait aussi de conférer le baptême en temps voulu, c'est-à-dire le plus tôt possible, comme le rappelle le document épiscopal (N° 20).

Le moindre mérite du Directoire enfin n'aura pas été de consacrer plusieurs de ses articles à la pastorale des « chrétiens du seuil ». Nous relevons tout spécialement les articles 15-16 (parents non-pratiquants qui présentent leurs enfants au baptême), 74 (non-pratiquants qui veulent se marier à l'Eglise), 75 (attitude vis-à-vis des divorcés remariés), etc.

***

Cette brève présentation du Directoire pour la pastorale des sacrements ne doit être qu'une invitation pressante à étudier attentivement le document de l'épiscopat français. Les prêtres, pasteurs d'âmes, y trouveront, en plus d'un « encouragement donné par la Hiérarchie à leurs préoccupations apostoliques », des principes et des règles pratiques qui leur permettront d'orienter leur ministère dans un monde parfois déchristianisé et matérialiste.

J. BERNHARD.

(9) Rapport de Mgr Guerry, p. 36-37.
(10) Directoire, n° 19.

MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT ET DE TRAVAIL EN DROIT CANONIQUE

1. — *L'enseignement du droit canonique dans les séminaires et les scolasticats*

Les six années d'études ecclésiastiques — deux de philosophie, quatre de théologie — préparatoires à la prêtrise ont pour but de donner la formation intellectuelle théorique et pratique nécessaire à ce haut état; elles ont également comme objectif de créer une ambiance favorable à la vie intérieure et à tout le développement spirituel des candidats aux ordres.

Dans les études d'humanités, il n'y a pas seulement l'acquis proprement évaluable qui compte : connaissance des langues anciennes et modernes, des grandes données géographiques et historiques, etc.; mais il y a aussi toute une formation impondérable, un affinement de l'esprit, du goût, du sens critique, que, quoiqu'on dise, seules ces études sont parvenues à donner jusqu'ici et qui valent bien le grand nombre de choses qu'on apprend pendant ces six années et qu'on oublie ensuite. Il en va quelque peu ainsi également dans les études du séminaire et du scolasticat, il ne restera souvent qu'un vague souvenir de la philosophie, et le plus utile bienfait des études de théologie sera de savoir quels problèmes pourront se poser et dans quels bons manuels on en trouvera la solution ; cependant ces études donnent toute une maturité ecclésiastique qu'il serait bien difficile d'acquérir autrement.

Cet esprit ecclésiastique doit être infusé peu à peu dès le début des études de philosophie. Les rhétoriciens généreux et ardents qui répondent à l'appel de Dieu se sentent parfois un peu désorientés en passant le plus clair de deux ans à des études de «philosophie rationnelle» où les données de la révélation et le souffle surnaturel sont positivement exclus. Sans doute, leur vie spirituelle est-elle alimentée par les exercices de piété et les instructions ascétiques, mais nous croyons qu'il ne serait pas mauvais d'organiser pendant le premier trimestre de philosophie des conférences d'initiation sommaire aux différentes disciplines théologiques qui seront abordées plus tard. Ces conférences seraient données dans un esprit de détente par les professeurs eux-mêmes de chaque discipline, les philosophes seraient heureux de les connaître ainsi d'une façon plus personnelle et les années de théologie leur apparaîtraient désormais non seulement comme celles des ordres à recevoir mais d'une science enviable à acquérir.

Dans le cadre de ces conférences, nous attribuerions quatre ou cinq heures au professeur de droit canonique qui exposerait sommairement ce qu'il faut entendre par le droit de l'Église, quels en sont les anciennes collections ; ce qu'est enfin le Code de droit canonique lui-même dont il pourrait lire et commenter à titre d'exemple quelques — notamment les sept premiers— canons. Nous aimerions que tout étudiant en philosophie possède déjà un exemplaire du Code, de même qu'il a généralement parmi ses livres la Bible de Crampon ou quelque manuel général de sciences religieuses ; sans doute il ne comprendra pas grand chose aux 2414 canons, mais à quelque moment perdu il pourra en lire l'un ou l'autre et s'il désire quelque lumière spéciale il la trouvera facilement dans l'une ou l'autre encyclopédie ecclésiastique, grande ou petite, de la bibliothèque de sa maison d'études.

On sait que certains instituts ecclésiastiques tâchent de réagir contre la cloison étanche qui existe entre la philosophie et la théologie en insérant quelques enseignements ressortissant plutôt de cette dernière au programme des deux premières années d'études ; nous n'avons ni l'autorité ni la compétence pour nous prononcer à ce sujet, nous croyons cependant pouvoir signaler l'inconvénient qui existe à étudier

trois fois, comme cela se fait en certains séminaires, le traité *De Legibus :* en philosophie morale, en théologie morale, et en droit canonique. Les canons 8 à 30 et 80 à 86 du Code doivent sûrement être expliqués aux futurs prêtres, mais leur commentaire pourrait sans inconvénient, croyons-nous, être fait dans un cours de morale.

N'oublions pas non plus que le futur prêtre recevra la tonsure au début de ses études théologiques — et nous aimerions pouvoir dire, pour les séculiers, en même temps que la soutane ; n'est-il pas tout simplement logique qu'il ait auparavant pris connaissance des canons 108 à 144, sur les droits et les obligations de l'état clérical.

La méthode d'enseignement en ce qui concerne les sacrements a toujours été fort discutée ; la théologie dogmatique et morale, la liturgie, le droit canonique revendiquent tour à tour cette matière d'études. Nous croyons qu'un même professeur et un même enseignement doit s'occuper de chaque sacrement à ses divers points de vue: cela enlèvera au maître les œillères du spécialiste et ouvrira aux élèves des horizons plus larges ; cela permettra de traiter plus facilement les questions dogmatiques en partie sous l'angle de la théologie positive et historique, de montrer comment une loi morale peut interpréter et compléter un texte canonique, de donner aux règles rituelles proprement dites une place à la fois distante de la liturgie grandiloquente et de l'étroit rubricisme. Ce cours sur les sacrements pourrait s'étendre sur les quatre ou sur les trois dernières années de théologie; dans le premier cas une année sera consacrée aux trois sacrements qui impriment un caractère ; une autre à la messe, à son histoire, à ses rites et à tout ce qui concerne l'eucharistie; une troisième à la pénitence, aux indulgences et à l'extrême-onction ; une au mariage et aux causes matrimoniales.

Le professeur de droit canonique proprement dit conservera d'ailleurs un domaine de choix : le livre II du Code, au moins à partir du canon 196, si les canons 108 à 144 ont déjà été expliqués avant la cléricature. Le *De clericis in specie* permettra de faire vivre devant les élèves l'organisation du pouvoir suprême et le fonctionnement des Congrégations Romaines, d'illustrer la composition et la procédure des conciles par des exemples concrets pris notamment à celui du

Vatican et aux assemblées provinciales et diocésaines de la région, d'exposer ce qu'est le personnel de la curie diocésaine avec l'annuaire diocésain en main ; s'il s'agit de religieux on n'entrera pas dans ces derniers détails, mais on montrera surtout les points de contact entre l'Ordinaire du lieu et la Congrégation, par contre dans un séminaire séculier on ne parlera que sommairement des religieux tout en insistant cependant sur le statut des religieuses non exemptes. Enfin, selon qu'il s'agit de séculiers ou de réguliers les canons 445-486 ou 487-681 feront l'objet d'un enseignement approfondi. De brèves indications historiques seront données, surtout si un canon s'inspire littéralement d'un texte antérieur; quelques difficultés d'interprétation seront signalées et solutionnées; la législation particulière et les situations locales seront exposées, tout cela d'une façon vraiment concrète et vivante. Comprend-t-on par exemple qu'un prêtre n'ait pas à la sortie du séminaire une notion exacte de la division en doyennés et en paroisses de son propre diocèse ?

Les parties 2 à 6 du Livre III du Code ne seront pas à négliger non plus; cependant certaines questions auront déjà été abordées dans d'autres cours ou ne présenteront qu'une importance relative. Enfin on pourra donner une vue générale sur les Livres IV et V du Code et indiquer les principales peines qui pourraient pratiquement être encourues. Bref on apprendra surtout à l'élève à manier le Code et à s'y retrouver, plutôt qu'on lui fasse mémoriser des textes ou des règles empruntées à celui-ci.

2. — *L'enseignement dans les facultés de droit canonique*

A l'encontre de bien des facultés de théologie actuelles, toutes les facultés de droit canonique ont l'avantage de n'admettre généralement comme étudiants ecclésiastiques que ceux qui ont déjà suivi un enseignement de droit canonique; il serait même utile qu'elles fassent subir un petit examen d'entrée, permettant d'éliminer des candidats n'ayant pas ces connaissances de base.

L'enseignement des facultés de droit canonique est un enseignement supérieur, destiné à former avant tout des professeurs de séminaire ou de scolasticat, des secrétaires

d'évêché ou d'autres séculiers et réguliers destinés à des fonctions d'administration ecclésiastique assez étendues. Le gros morceau de cet enseignement est constitué par les différents cours de textes, c'est-à-dire par le commentaire du Code. Il sera bon d'avoir un professeur spécial enseignant de façon détaillée le *De matrimonio* et tout ce qui concerne les causes matrimoniales, un autre pour le *De clericis,* un troisième — et ce pourra être éventuellement un religieux lui-même — pour le *De religiosis*; ces trois professeurs de texte se répartiront, s'il y a lieu, selon leurs convenances et les programmes, les autres parties du Code à expliquer ; ce qui concerne les autres sacrements fera aussi cette fois l'objet d'un commentaire approprié. Le décret de la S. Congrégation des Séminaires et Universités du 7 août 1917 veut que pour chaque matière traitée l'ordre des canons soit suivi, l'histoire de chaque prescription juridique sera exposée de façon à montrer comment on est arrivé à la règle actuelle, enfin les principaux aspects et applications possibles de cette règle seront expliqués. On ne peut donc considérer comme observant le décret romain un enseignement qui aborde l'interprétation de chaque canon sans parler de ses antécédents historiques.

Cela n'empêchera pas qu'il y ait dans le corps professoral quelqu'un de plus particulièrement qualifié pour assurer le cours d'histoire du droit canonique, qui, par périodes chronologiques, exposera les sources et évolutions des principales institutions du droit canonique. En ce qui concerne l'enseignement du droit romain, il nous suffira de souligner l'étrange procédé consistant à inviter le professeur de droit romain de la faculté voisine de droit civil à venir répéter ou résumer son cours pour les étudiants de droit canonique; il faut un enseignement mettant surtout l'accent sur le *Corpus Iuris Civilis* de Justinien, la législation en matière religieuse qui y est contenue et quelques autres grands principes ou textes qui furent repris par l'Eglise. De même le professeur de droit civil n'exposera que les questions intéressant directement ou indirectement l'Église, ses membres, ses institutions, ses organisations d'enseignement, d'apostolat et de bienfaisance.

La constitution *Deus scientiarum Dominus* du 24 mai

1931 pousse à la spécialisation : pendant les deux premières années tous les étudiants doivent non seulement suivre les cours de texte et autres enseignements généraux, dont nous avons énuméré les principaux, mais aussi des cours particuliers. Ceux-ci peuvent être compris de la façon la plus diverse, à notre avis ils doivent surtout consister en un double enseignement pratique : étude détaillée de quelques sources du droit canonique ou de l'histoire d'une institution déterminée d'une part ; discussion de cas d'espèce, réponse à des consultations, examen de dossiers et de procès canoniques d'autre part. C'est dans le cadre de l'un ou l'autre de ces enseignements que le candidat élaborera son mémoire, assez réduit, de licence. Pendant la troisième année d'études il ne devra plus suivre que l'un ou l'autre cours général et l'enseignement pratique se rapprochant le plus du sujet de sa thèse de doctorat.

Rien n'est plus formateur que le travail scientifique personnel, et c'est pourquoi Pie XI — qui fut un maître en la matière — lui a assigné une place importante dans le programme études de droit canonique.

Cependant ce travail doit rester dans la mesure des forces d'un chacun, et la faculté de droit canonique devrait n'admettre au doctorat que ceux dont le mémoire de licence a montré qu'ils seront capables de faire une dissertation doctorale, non seulement passable, mais faisant positivement avancer la science, ne fût-ce que sur un point fort limité. La licence en droit canonique suffit pour former un bon professeur de séminaire ou de scolasticat ou un bon administrateur ecclésiastique ; le doctorat suppose — comme le dit explicitement la constitution de Pie XI — que le candidat sera capable d'enseigner dans une université, même s'il est d'avance certain que cette éventualité ne se produira pas. On peut être un sujet brillant, savoir mémoriser des cours entiers, rédiger un petit mémoire historique ou pratique, et cependant ne pas posséder l'endurance et les réserves intellectuelles et physiques nécessaires pour faire une bonne dissertation doctorale. La mode est actuellement à pousser chacun jusqu'au doctorat, cela porte à dévaluer le titre, c'est en tout cas une profonde erreur pour une discipline aussi aride que le droit canonique.

Ceci dit, nous admettrons que la dissertation doctorale soit en ordre principal le développement du mémoire de licence, et ait donc avant tout un aspect historique ou pratique ; néanmoins une thèse d'ordre historique supposera des connaissances casuistiques permettant d'épuiser l'étude du passé sous tous ses aspects ; et une thèse d'ordre plutôt pratique ne devra pas ignorer même les détails des solutions les plus importantes données dans le passé. En un mot, la dissertation doctorale suppose une plénitude de personnalité que n'exige pas le mémoire de licence, ainsi que des investigations et réflexions personnelles et neuves. Si nous ajoutons qu'une telle dissertation doit épuiser le sujet, au moins dans les limites choisies d'une façon raisonable par l'auteur, nous aurons achevé de démontrer aussi que le travail matériel de rédaction exige de la santé, du temps, un maniement de la plume, qui ne peuvent être le lot de tous, spécialement à notre époque.

Un candidat ne choisira pas un sujet d'une façon abstraite, mais verra d'abord les sources qui lui sont accessibles : grandes collections de textes se trouvant dans les bibliothèques, œuvres des décrétistes et des décrétalistes, archives locales anciennes, recueils des décisions romaines, traités des canonistes et moralistes modernes, documents contemporains des curies ecclésiastiques. Cependant, il pourra se faire que l'auteur n'ait pas eu l'occasion de consulter l'une ou l'autre source d'aspect secondaire pour son sujet ou qu'il n'ait pas eu le temps d'achever de façon absolument égale chacun des chapitres de sa dissertation. Il suffit qu'un ou plusieurs chapitres soient au point de pouvoir être publiés, après quelques corrections de détail suggérées au cours de la défense de la thèse, et cette publication doit avoir lieu en fait pour que le titre de docteur puisse être conféré.

Seuls ceux qui ont fourni un réel effort pour leur doctorat conserveront le goût du travail et de la publication scientifiques. C'est sur eux que compte la science du droit canonique.

Charles DE CLERCQ,
Professeur à la Faculté de droit canonique
de l'Université Laval
à Québec

SANTÉ ET SOCIÉTÉ

Conclusions de la Semaine Sociale de Montpellier

(17-22 juillet 1951)

La notion de santé a lentement évolué, au cours des âges, du privé vers le social. En ce domaine, comme en tant d'autres, du fait de la révolution technique, l'époque contemporaine a vu cette lente évolution faire place à des transformations rapides et bouleversantes. C'est à étudier ces transformations et à les juger, en vue de les orienter, que se sont appliquées cette année, à Montpellier, confrontant vues de théoriciens et expériences de praticiens, les Semaines Sociales de France.

Pour cela, elles se sont situées dans la zone de confluence où découvertes biologiques et psychologiques d'une part, transformation sociales d'autre part, modifient sans cesse les conditions de la santé humaine et les moyens d'agir sur elle.

Afin d'orienter l'usage de ces moyens nouveaux, comme l'aménagement de ces structures collectives nouvelles (qui ont été étudiées, les unes et les autres, dans les premiers cours de la Semaine), il est nécessaire de se placer d'abord au point de vue des valeurs, qui seules peuvent éclairer et animer une action humaine.

1. — La santé est un bien, certes, mais ce n'est pas le bien suprême de l'homme : elle implique un équilibre et une harmonie tant biologiques que psychologiques, utiles au plus

haut point à l'épanouissement de la personne humaine et à la réalisation de sa destinée, mais elle n'en constitue pas la valeur la plus haute. Il est même des vocations qui ne s'accomplissent que par la transfiguration de la maladie et de la souffrance.

2. — Les pouvoirs nouveaux que les découvertes contemporaines donnent à l'homme tant sur lui-même que sur ses semblables, peuvent concourir à son bien physiologique et psychologique, tout comme à son meilleur comportement social. Tout dépend de la nature de ces pouvoirs, des fins auxquelles on les fait servir, et de l'adaptation de ces moyens à ces fins. Il serait contraire à une juste notion de la Providence divine, qui associe l'homme à l'accomplissement de ses desseins, de refuser par principe de se servir des moyens nouveaux que ces découvertes mettent à notre portée pour améliorer notre santé ou celle de notre descendance ; mais ils ne doivent être employés qu'avec une extrême prudence qu'imposent les répercussions innombrables et souvent imprévisibles de toute intervention en ce domaine de la vie humaine, à la fois si complexe et si proche du sacré. Le sens moral doit d'ailleurs intervenir ici pour empêcher que l'on accepte de faire le mal sous prétexte qu'il en sortira un bien, et le sens de Dieu pour nous éviter de faire tourner les pouvoirs qu'il permet à l'homme d'acquérir, contre les desseins de vérité et d'amour qu'il poursuit, à travers l'histoire, sur l'humanité.

3. — La vie des hommes appartient à Dieu : nul n'a le droit d'en disposer librement ou d'en tarir la source. Etroitement liée à la personne humaine, elle ne peut être utilisée que dans des conditions qui en respectent la dignité. Ce n'est pas du dehors que l'on peut orienter une destinée humaine, dont chacun doit garder la responsabilité.

4. — Il en est de même quand il s'agit du psychisme conscient ou inconscient de l'homme. Toute intervention en ce domaine ne peut être accomplie — et encore avec une extrême délicatesse — qu'en faveur de la personne ; non pour la régenter en vue d'un but extrinsèque quel qu'il soit, mais en vue de lui donner une meilleure connaissance et une plus complète maîtrise d'elle-même.

5. — Ce primat de la liberté et de la responsabilité personnelles doit guider l'homme dans l'aménagement des mécanismes sociaux de sécurité qui peuvent jouer autour de sa personne. Il n'y a pas, en effet, de liberté humaine effective, sans une sécurité minima, mais l'excès de sécurité tue la liberté. La sécurité humaine ne peut se trouver que dans un équilibre sans cesse révisé et renouvelé.

6. — Tout en accueillant au maximum le concours des institutions privées, dont ils coordonneront et contrôleront l'action, l'Etat et la Société des Etats ont le droit et le devoir — dans le respect des lois supérieures du droit naturel — de prendre en charge ce qui, dans le domaine de la santé, est bien commun humain. Mais une politique de la santé ne sera pleinement humaine que si elle est constamment et du même coup un effort d'éducation qui, sans refuser tout emploi de la contrainte, lorsqu'elle est nécessaire, préfère solliciter l'adhésion des libertés.

Le rôle des pouvoirs publics est primordial dans la médecine préventive. Sa tâche propre est d'établir les conditions générales de vie favorables à la santé de tous, et, en premier lieu, de lutter contre les fléaux sociaux (alcoolisme, taudis) ; il est absurde de rendre d'abord malades ceux qu'on s'efforcera ensuite de guérir.

S'agit-il au contraire de médecine curative, les responsables de la santé à tous les échelons doivent s'efforcer de tenir compte de tous les éléments concrets tant personnels, familiaux et sociaux, que biologiques et sociologiques. C'est toujours un malade qu'il s'agit de soigner et non une maladie. Le développement des techniques médicales et sociales ne doit pas faire perdre à la médecine son caractère humain.

7. — Au problème de la santé est étroitement lié celui de la population, sa multiplication posant la question de sa subsistance. Si les conditions démographiques ne rendent pas ce problème immédiatement actuel pour la France, il n'en est pas moins un des plus graves du monde moderne, auquel une solution doit être cherchée dans un eugénisme positif qui tienne compte du respect de la personne humaine, de sa liberté et de sa responsabilité, d'une part, et, de l'autre, dans

une recherche de nouveaux moyens d'accroître les subsistances, recherche à poursuivre avec un zèle scientifique égal.

8. — C'est dans l'enfance et l'adolescence qu'il faut veiller avec le plus de soin à la santé non seulement physique, mais morale des hommes. Mais les techniques psychiques mises à notre disposition ne peuvent être utilisées sans un grand sens humain des problèmes complexes que posent la compréhension, l'orientation, l'intégration et l'épanouissement d'une jeune personnalité, dans les différents milieux à la vie desquels elle participe. Les réponses que le psychologue peut donner, en collaboration avec d'autres techniciens : éducateurs, maîtres, assistantes sociales, médecins et psychiatres, ne peuvent être le plus souvent que des indications prudentielles et non des décisions infaillibles.

9. — L'adolescent est le plus souvent saisi très tôt par le travail. Il faut alors se préoccuper d'une adaptation réciproque des conditions de travail et du travailleur. Problème à la fois technique, médical et psychologique; problème qui se complique souvent des nécessités d'un reclassement et d'une réadaptation particulièrement difficile dans le cas des déficients qu'une bonne volonté commune devrait permettre d'utiliser.

10. — Des dangers particuliers guettent la médecine collective : par son ampleur même, elle tend à devenir inhumaine. Il faut réagir, en particulier, dans les trois domaines de la sécurité sociale, de l'hôpital et de la médecine préventive. La sécurité sociale doit être aménagée en lui donnant autant que possible des rouages à l'échelle humaine. L'hôpital doit éviter le gigantisme des constructions et prévoir des installations techniques et des organisations administratives respectant le caractère personnel et humain des soins médicaux. La médecine préventive ne doit pas oublier que les mesures de prophylaxie s'exercent sur des hommes possédant un milieu familial et une intimité personnelle qui doivent demeurer des zones réservées. Une limite s'impose aux curiosités, aux contrôles et aux contraintes.

11. — Aussi, quelles que soient les formes de la médecine, du moins dans les pays où elle est déjà suffisamment développée — développement à hâter chez les autres — il faut

que soient sauvegardés le secret professionnel, le libre choix du médecin et la liberté thérapeutique, nécessaires au maintien de la liberté personnelle et de la confiance.

12. — Rien ne se fera de bien, en tous ces domaines, si tous les responsables de la santé, techniciens de toutes branches et organisateurs divers, ne sont pas non seulement sérieusement formés dans leurs techniques professionnelles propres, mais animés par une conscience éclairée et par une large compréhension des besoins individuels et collectifs, aiguisée par une étude de la psychologie concrète et de la sociologie des divers milieux.

13. — Pourtant cette éducation, condition nécessaire d'un fonctionnement humain des services de santé, ne suffira pas elle-même à l'assurer, si elle n'est pas épaulée par les institutions. C'est dans les structures elles-mêmes, dans leurs règles de constitution et de fonctionnement que doivent s'incarner les exigences du bien humain. Elles doivent être expressément prévues dans les statuts organiques et disciplinaires. A cette condition seulement ces exigences pourront être effectivement sauvegardées. Et il doit en être ainsi à tous les échelons, depuis le simple service social local jusqu'à l'organisation mondiale de la santé.

Enfin une politique de la santé, quels que soient ses succès, ne supprimera jamais l'immense besoin qu'ont les hommes de la charité chrétienne : celle-ci, qu'elle ne peut requérir parce qu'elle est hors de son domaine, doit être pourtant sa lumière suprême et sa référence ultime.

CONSULTATIONS

DROIT MATRIMONIAL

G. Françoise, *catholique*, s'est mariée civilement à Pierre, *protestant*, et ils ont deux enfants.

Pendant la guerre, Pierre, mobilisé, a épousé civilement (sans divorce préalable) Rose, *protestante*, et ils ont eu deux enfants.

La guerre terminée, Rose quitte Pierre et, sans être divorcée, se marie civilement à un autre protestant.

Actuellement, Pierre est revenu chez Françoise avec ses quatre enfants. Il veut devenir catholique, faire baptiser ses quatre enfants dans l'Eglise romaine et « régulariser » sa situation avec Françoise.

Cette « régularisation » est-elle possible ? (1)

1° — Que le baptême de Pierre (dans le protestantisme) soit valide ou non, il est certain que son mariage avec Françoise *catholique* est nul pour « défaut de forme » (can. 1099) (2).

2° — Le mariage « civil » de Pierre avec Rose réalise toutes les conditions de *validité*, pourvu qu'il n'y ait aucun empêchement de *droit naturel* (ligamen, condition *contra substantiam*, etc...), et cela indépendamment de la validité ou de la nullité du *baptême* des conjoints. En effet :

a) si le baptême de Pierre et celui de Rose sont *nuls* tous les deux, leur mariage est valide (étant *legitimum*) ;

(1) Ce cas « *réel* » nous est envoyé par un correspondant d'outre-Atlantique.

(2) Une seule exception serait possible, si se trouvaient vérifiées les circonstances prévues au canon 1098 : *Si haberi vel adiri nequeat parochus . . ., matrimonium validum et licitum est coram solis testibus, dummodo praevideatur eam rerum conditionem per mensem duraturam. . .* Mais, bien que les choses se passent en pays protestant, rien, dans la consultation, ne permet d'envisager sérieusement cette hypothèse.

b) si Pierre et Rose sont tous deux validement baptisés, leur mariage est encore *valide* (*ratum*), ni l'un ni l'autre des conjoints n'étant soumis à la forme canonique (can. 1099) ;

c) si l'un des conjoints était validement baptisé et l'autre encore païen, le mariage serait encore *valide*, attendu que l'empêchement de disparité de culte ne s'applique pas à ce cas *depuis l'entrée en vigueur du Code* (can. 1070) (3) ;

d) la réponse serait la même dans le cas où l'enquête menée au sujet du baptême des deux conjoints aboutirait à un *doute* sur la validité du sacrement chez l'un des contractants ou même chez tous les deux. En toute hypothèse, le mariage serait considéré comme *valide*, jusqu'à preuve du contraire (4). Les faveurs du canon 1014 s'appliquent en effet à *tout* mariage, même contracté dans l'infidélité ou dans une secte dissidente.

Il semble donc bien que la « régularisation » de la situation de Pierre et Françoise, par un échange de consentements *coram Ecclésia* soit impossible en raison de l'existence d'un empêchement de droit divin de *ligamen*.

3° — Cependant, il y aurait lieu d'instituer une enquête sérieuse au sujet de la validité du baptême de Pierre et de Rose (5).

a) Dans le cas où cette enquête aboutirait à une *certitude* de la nullité du baptême des *deux* conjoints, on se trouverait en présence d'un baptême *legitimum* (entre deux infidèles), et après le baptême de Pierre, il pourrait y avoir lieu à application du *privilège paulin* dans le cas où Rose refuserait de rejoindre Pierre ou de cohabiter pacifiquement avec lui.

Pour procéder correctement, attendu que Pierre vit en concubinage avec Françoise, il faudrait régulièrement obtenir la séparation des pseudo-conjoints à partir du baptême de Pierre, durant les interpellations et jusqu'au nouveau mariage. Mais s'il y avait de grandes difficultés à l'obtenir, il serait possible d'obtenir du S.Office

(3) Quand notre correspondant parle de guerre, nous pensons qu'il s'agit de la guerre 1939-1945, car s'il s'agissait de la guerre 1914-1918, il y aurait lieu de distinguer : si le mariage avait été contracté *avant* le 19 mai 1918, l'empêchement de disparité de culte liait les hérétiques baptisés.

(4) On sait que pour les mariages contractés *avant le Code*, le Saint-Office a donné une réponse différente : si l'une des parties était certainement infidèle et l'autre *douteusement* baptisée, le mariage doit être considéré comme *nul* pour disparité de culte (Saint-Office, 15 mai 1935).

(5) Le S.-Office a donné une réponse (28 déc. 1949) au sujet de la validité du baptême de certaines sectes de l'Amérique du Nord. Lorsque la matière et la forme ont été administrées correctement, l'intention du ministre est *présumée* avoir été correcte, et le baptême sera considéré comme valide, jusqu'à *preuve* contraire dans un cas particulier.

dispense des interpellations (à condition que le *discessus* de Rose soit certain), ou tout au moins que ces interpellations se fassent *avant* le baptême et non *après* (ut de jure);

b) si l'enquête révélait que Pierre et Rose sont *tous deux douteusement baptisés* (et sans qu'il soit possible d'éclaircir le doute), l'usage du privilège paulin (en vertu du canon 1127) ne serait pas permis (Réponse du Saint-Office, 10 juin 1937) (6).

En effet, on ne peut, en pareil cas, écarter avec certitude l'éventualité d'un mariage sacramentel (*ratum*, dans l'hypothèse où les deux baptêmes seraient valides) et certainement consommé (puisqu'il y a deux enfants). Un tel mariage serait donc indissoluble de droit divin.

c) Dans le cas où il apparaîtrait, après enquête, que l'un des conjoints est certainement non baptisé et l'autre *douteusement* baptisé (le doute étant *insoluble*), il pourrait y avoir lieu à application du privilège paulin, après conversion de Pierre (et baptême sous condition). Mais le Saint-Office s'est réservé d'examiner les circonstances de cette application dans *chaque cas en particulier* (10 juin 1937). L'Ordinaire ne pourra donc autoriser l'usage du canon 1127 dans l'hypothèse envisagée. Le recours à la suprême Congrégation s'imposera nécessairement.

Conclusion. — Pour résoudre le cas proposé, 1° examiner si le mariage de Pierre et de Rose ne serait pas entaché d'invalidité en raison de l'existence d'un empêchement de droit divin (naturel ou positif); 2° si la validité apparaît, instituer une enquête au sujet du baptême de Pierre et de Rose. Pour cela, le curé (sous la direction de l'Ordinaire), ne se contentera pas d'adopter de simples *présomptions* (même celles qui sont établies par la réponse du Saint-Office en date du 28 décembre 1949 au sujet du baptême dans certaines sectes protestantes), car ces présomptions « cèdent devant la vérité » ; c'est cette vérité qu'il s'efforcera de découvrir.

Et dans le cas où il apparaîtrait que ce mariage *valide* est celui de *deux non-baptisés* ou d'un infidèle avec une partie *douteusement* baptisée, le recours au privilège paulin pourra être envisagé selon les normes ci-dessus exposées.

3° En dehors de ces hypothèses, il n'y aura pas possibilité de « régulariser » l'union de Pierre avec Françoise. Si Pierre veut se convertir et recevoir le baptême, il devra d'abord se séparer de sa pseudo-épouse. Mais rien ne s'oppose à ce que les quatre enfants soient baptisés, si Françoise *au moins* y consent et se charge d'assurer leur éducation catholique (can. 750, § 2, 1°).

A. BRIDE.

(6) *Acta Ap. Sedis*, XXIX, p. 305. Cf. *Periodica*, t. XXVI, p. 473; *Nouv. Rev. Théol.* (1937), p. 1123; *Apollinaris*, t. X, p. 334.

BULLETIN CRITIQUE

Histoire et vocation d'une chapelle. Les Bénédictines de la rue Monsieur. Documentation réunie par Louis Chaigne. Strasbourg, Editions F.-X. Le Roux, in-8°, 1950; 280 p., 24 planches hors texte.

A Paris, bien davantage encore que dans d'autres villes de la catholicité, les églises paroissiales sont loin d'être les uniques centres de la vie liturgique et religieuse des fidèles. Signalons p. ex. ces chapelles des patronages paroissiaux où les vicaires réunissent pour entendre la messe dominicale garçons ou filles, qui ne se rendent qu'aux grandes occasions au principal sanctuaire de M. le Curé. Quant aux oratoires publics des religieux ou des religieuses, aucun n'a davantage fait fonction d'une sorte de paroisse que celui des Bénédictines de Saint-Louis du Temple, qui fut établi rue Monsieur de 1850 à 1938. C'est surtout à l'aube du XXe siècle, avec J. K. Huysmans, que ce haut lieu de la prière liturgique devint la chapelle attitrée d'un grand nombre d'intellectuels. Le monastère ayant été érigé en abbaye en 1932, sa renommée s'en accrut d'autant et, grâce à la largeur de vues du cardinal Verdier, les cérémonies les plus diverses y eurent lieu : baptêmes d'adultes, abjurations, bénédictions nuptiales très solennelles ou plus intimes, requiem anniversaires ou messes annuelles de fraternelles régimentaires, et même, une fois, les funérailles corps présent d'une bienfaitrice. Il y aurait quelques pages sur les accommodations du droit canonique, en ces matières... et en quelques autres, à ajouter à l'excellent petit livre publié sous la direction de Monsieur Louis Chaigne, qui décrit si bien le « climat » de la maison, retrace les principaux événements de son histoire, rassemble les souvenirs de quelques écrivains qui ont prié dans cette chapelle aujourd'hui démolie, rappelle les noms et les traits saillants des prêtres et des laïques qui ont aidé à la digne célébration des offices.

Nous aurions souhaité qu'un tableau plus précis eût été brossé de la vie quotidienne des religieuses : observances sans cesse répétées, qui impétrèrent les grâces de choix accordées à tant d'âmes et

assurèrent la beauté du chant et des accessoires liturgiques. Il est intéressant de noter (p. 46) du point de vue juridique que les moniales de Saint-Louis du Temple reçurent des constitutions propres inspirées de près par celles des Bénédictines de Dourgne; ajoutons qu'elles furent approuvées par la S. Congrégation des Religieux le 18 juin 1932, et forment un petit volume ronéotypé de 148 pages dont un des rares exemplaires existant en dehors du monastère se trouve en notre possession.

Au sujet des débuts du Cercle d'études liturgiques qui fonctionna pour le public fréquentant la chapelle (cfr p. 242), on consultera la revue *La vie bénédictine* des années 1934 (p. 312-313) et 1935 (p. 327). La présentation typographique du volume, et spécialement des planches, est digne du sujet traité.

Charles de CLERCQ.

Docteur Guy GODLEWSKI, *Aux confins de la vie et de la mort.* (Collection « L'homme dans l'univers », publiée sous la direction du R. P. De Saint-Seine.) Paris, Editions Spes, 1950, 240 p.

Présenter au public les grandes découvertes de la médecine actuelle est bien une gageure, comme le déclare l'auteur dans sa préface. Il y a cependant réussi avec élégance et précision, sans verser dans la vulgarisation. Pénicilline, streptomycine, chirurgie du cœur, lobotomie préfrontale, exsanguino-transfusion, thérapeutiques de choc en psychiatrie, narco-analyse, hormones, — toutes ces questions sont abordées avec leurs historiques ainsi que les problèmes parfois brûlants qu'elles posent.

Le but de l'auteur n'est cependant pas d'apporter une étude technique approfondie dans des domaines aussi vastes que divers. Aussi l'ouvrage serait-il très insuffisant pour servir de base à des travaux de morale ou de droit canon.

Th. KAMMERER.

Docteur René BIOT, *Offensives biologiques contre la personne.* Paris, Spes, 1950, 192 p.

C'est avec son flair sûr et son infini respect de la personne humaine que l'auteur passe en revue les principales découvertes récentes de la biologie susceptibles de poser des problèmes moraux.

Il commence par les données de la morphologie et de l'endocrinologie, dans leurs rapports avec la psychologie. Il dénonce le danger d'un parallélisme psycho-physique et met en relief la notion du mystère intime de l'être humain. Si les découvertes modernes permettent de définir des relations déterminantes du somatique sur le psychique, elles révèlent d'ailleurs, en sens inverse, des influences du psychique sur le somatique, notamment sur les processus endocriniens.

Des problèmes moraux d'un tout autre ordre sont soulevés par l'ingérence et les contraintes exercées par les collectivités sur l'individu, en ce qui concerne sa santé, son aptitude au travail, les soins qu'il doit recevoir, etc. Des limites s'imposent et il est des cas où l'individu a le droit de refuser même les soins qu'on lui propose.

Puis le Dr Biot expose les conditions requises pour qu'une expérimentation sur l'homme soit moralement légitime. Abordant d'autres « audaces », il se montre sévère pour les indications des méthodes de choc en psychiatrie, et surtout de la leucotomie préfrontale dont il craint, à tort certainement, qu'elle ne ramène le patient « au-dessous de l'humain ».

Dans les chapitres suivants, il met en garde contre les abus possibles des tests psychométriques (indiscrétion, prétentions excessives, applications sociales inconsidérées) et de la psychanalyse. Mais il faut bien reconnaître que ses craintes ne concernent que les mauvais testeurs ou les mauvais psychanalystes. En ce qui concerne la narco-analyse, il en condamne résolument l'emploi dans l'expertise judiciaire.

Enfin, ce sont les divers problèmes de l'eugénisme, de l'avortement eugénique, de la parthénogénèse et de la fécondation artificielle qui sont traités, toujours en fonction des droits de la personne, de sa liberté et des exigences de l'amour.

L'ouvrage se termine par une élévation sur une notion de la santé qui va bien au delà de la simple aisance somatique, et sur le rôle « spiritualisant » du médecin.

Ce livre, présenté avec l'élégance habituelle de l'auteur, est susceptible d'apporter au public cultivé, aux théologiens et aux canonistes une information de base avec une bibliographie sérieuse qui leur permettrait d'approfondir les données particulières de chaque problème.

Th. KAMMERER.

Dr P. ABELY, Pr. H. BARUK, Dr A. BERGE, Dr R. BIOT, M. J. GUITTON, Chanoine E. MASURE, Abbé J. RAMBAUD, M. R. TROUDE, P. SAVEY-CASARD (Groupe Lyonnais d'études médicales), *Le coupable est-il un malade ou un pécheur ?* Editions Spes (Collection «Convergences»), Paris, 1951, 232 p.

Ce livre publie les travaux du Groupe lyonnais au cours de ses journées de Notre-Dame du Chatelard en 1948. Fidèle à ses méthodes de travail, le groupe met en commun des compétences diverses, philosophiques, sociologiques, juridiques, médicales, psychologiques et théologiques.

M. Jean GUITTON commence par donner une analyse fouillée de la notion de culpabilité et discerne les zones de l'involontaire et du volontaire. Il distingue successivement l'infraction (transgression, délit), qui suppose une loi et la crainte de l'assujetti; l'erreur; le *pondus*, c'est-à-dire la charge de nos actions et de celles des autres,

dont nous sommes grevés sans en être proprement responsables. Tous ces aspects ne sont pas encore la véritable *culpa*, le péché, qui lui, est issu du fond même de notre vouloir. La conscience peut être examinée, en tout état de cause, de deux façons: l'une qui l'innocente en recherchant systématiquement les *impedimenta* de la liberté; l'autre qui la surcharge en décelant notre solidarité profondément enracinée dans le mal.

Suit une étude sociologique de M. R. TROUDE. L'histoire de la responsabilité va incontestablement de la notion de responsabilité objective et collective des primitifs, à celle de responsabilité individuelle, qui nous est familière. Cependant nous voyons reparaître des formes collectives sous les espèces de la « personnalité morale » des associations par ex. Mais ici, il s'agit plutôt, il est vrai, d'une garantie ou d'un garant contre tel dommage, quelle qu'en soit la nature ou la cause. Toute différente est la responsabilité personnelle qui suppose à un dommage un auteur ou un coupable, et qui envisage la récompense ou le châtiment.

L'aspect juridique de la culpabilité est étudié par M. SAVEY-CASARD : quels sont les critères valables en justice pénale ? culpabilité, sens de la légalité chez le législateur, protection de la société? Quelle est la valeur morale de la peine, et comment obtenir l'amendement du coupable ? L'auteur insiste sur l'importance de la croyance du coupable à sa propre culpabilité.

La parole est ensuite aux psychiatres. On peut regretter de n'avoir pas l'opinion d'un criminologiste. Certes, l'exposé du Pr. BARUK est intéressant, mais il est trop exclusivement personnel pour apporter la contribution objective des psychiatres à un problème aussi général. Sa notion de conscience morale érigée en instance psychologique est très discutable, et plus encore le processus de refoulement de «complexes moraux» qu'il invoque et le test qu'il propose pour explorer le jugement moral. Quant à M. Paul ABELY, il fait également état de recherches personnelles et développe ses hypothèses sur la physio-pathologie des glandes endocrines et du diencéphale en tant que sous-structure organique des états affectifs et en particulier du sentiment de culpabilité.

M. André Berge, esquissant la genèse du sentiment de culpabilité chez l'enfant envisage la question en psychanalyste et commence par distinguer la culpabilité consciente et la culpabilité inconsciente (avec ses actes manqués, ses échecs, et tout son système d'auto-punition). Il consacre un chapitre important et finement étudié au sur-moi et à son rôle dans l'intention du comportement et dans ses manifestations d'amour. Il insiste très heureusement sur les facteurs éducatifs qui interviennent dans l'élaboration du surmoi et sont susceptibles de lui donner sa malignité pathologique.

Arrivent les théologiens : M. le Chanoine MASURE, dans un travail extrêmement fouillé, confronte les apports de la psychologie moderne et les mystères de la théologie du péché. Il serait prétentieux de vouloir résumer ici ces pages denses qui aboutissent à une esquisse des rapports entre biologie et théologie. Puis, M. l'Abbé

Rambaud parcourt cet autre versant, ouvert à la foi seule, qui s'adosse à celui du péché : la rédemption, libération gratuite «venant aux hommes de la victime des hommes ».

L'ouvrage se termine par des directives pratiques à l'adresse des médecins et des confesseurs. Le Dr Biot y indique comment on peut envisager la collaboration du traitement organique, du traitement moral et du secours religieux.

En fermant ce livre, le lecteur éprouve un regret : c'est que le problème : maladie ou péché ?, promis dans le titre, n'ait pas été serré d'assez près et n'ait pas été mis au centre de chaque chapitre. Il n'en est pas moins vrai, que l'ouvrage constitue une confrontation des plus précieuses qui rendra de très grands services.

Th. Kammerer.

Dr Albert Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin.* Wien, Verlag Herder, 1951. Band III (378 p.), Band IV (374 p.).

Le troisième volume de la médecine pastorale du Dr Niedermeyer est consacré au problème de l'avortement, envisagé sous ses multiples aspects.

Les chapitres I et III constituent une introduction historique et philosophique. Une importance spéciale est accordée au problème de l'infanticide (Chapitre II) et surtout à la délicate question de l'animation du fœtus. Les sciences biologiques modernes ne permettent plus de maintenir l'ancienne distinction entre le fœtus formatus et non formatus : le fœtus est animé dès les premiers instants de la conception. Au sujet de la controverse de l'animation simultanée et successive, l'auteur montre que la thèse thomiste de l'animation successive reste probable, bien que l'opinion commune des théologiens soit actuellement en faveur de l'opinion de saint Albert le Grand (thèse de l'animation simultanée). De toute façon, conclut le Dr Niedermeyer, il ne saurait être question de tirer argument de la théorie thomiste pour autoriser l'avortement avant l'infusio animæ rationalis. L'étude directe du problème de l'avortement fait ensuite l'objet du chapitre V : après un exposé détaillé des « indications médicales » et leur critique, l'auteur examine les répercussions de l'avortement dans les domaines juridique, social et moral. L'étude de certaines interventions chirurgicales, telles que la craniotomie, l'embryotomie, l'opération césarienne ... termine l'ouvrage.

Le quatrième volume de cette œuvre fondamentale reprend et développe la question des interventions médicales. L'exposé médical est toujours suivi de l'appréciation morale. Les opérations des organes de la reproduction font l'objet d'un chapitre spécial : en général, tout ce qui sert à promouvoir la reproduction naturelle jouit de la présomption de licéité morale. De très amples développements sont enfin donnés aux sujets toujours actuels de la stérilisation et de la castration.

Ce bref inventaire des questions traitées dans les volumes III et IV de la médecine pastorale du Dr Niedermeyer, docteur en médecine, en philosophie et en droit, suffira pour montrer l'importance de cette étude, dont théologiens, médecins et juristes attendent avec impatience les deux derniers volumes.Le style précis, la composition claire et une abondante documentation font de cet ouvrage indispensable un instrument de travail aisé.

J. BERNHARD.

UNION INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES. *Code de morale internationale.* Bruxelles-Paris. Editions Erasme - Editions Spes, 1950, in-8°, 184 p.

Le but des auteurs de cette synthèse est avant tout de mettre à la portée des maîtres chrétiens, chargés d'enseigner la morale internationale, un manuel qui leur expose la conception chrétienne des rapports internationaux. Mais — est-il besoin de l'ajouter ? — le livre s'adresse aussi à quiconque désire des éclaircissements sur l'opinion catholique en matière de morale internationale.

Le contenu du code de morale internationale ? Il ne s'agit certes pas d'un traité de droit international. L'avant-propos du livre l'indique clairement : « Il étudie non ce qui est, mais ce qui doit être. Il recherche les principes supérieurs auxquels l'ordre international doit s'assujettir, s'il veut s'imposer au respect de nos consciences. » L'ouvrage, certes, n'est pas infaillible, mais la compétence des rédacteurs (théologiens, sociologues, philosophes du droit groupés autour du cardinal van Roey, primat de Belgique) constitue une garantie sérieuse. La méthode employée est prudente et nuancée surtout quand des opinions divergentes sont possibles.

Le code de morale internationale comprend 242 articles répartis en six chapitres : les sociétés humaines; droits et devoirs des Etats; les rapports entre sociétés politiques inégalement évoluées; la paix et la guerre; la société internationale organisée selon les requêtes du droit naturel et de l'ordre chrétien; conscience individuelle et morale internationale. Suivent deux appendices sur la pensée internationale de S. S. Pie XII et l'organisation de l'O.N.U. Enfin un index alphabétique, qu'on eût souhaité plus complet, termine ce livre intéressant et très utile.

J. BERNHARD.

André LATREILLE et André SIEGFRIED, *Les forces religieuses et la vie politique.* Le Catholicisme et le Protestantisme. Cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques N° 23. Paris, Librairie A. Colin, 1951, in-8°, 218 pages.

Chaque religion, rassemblant des individus sur la base d'une communauté d'idéaux, constitue une force sociale plus ou moins importante suivant son rôle dans la vie politique. Le Catholicisme et le Protestantisme se présentent actuellement dans le monde occi-

dental comme les deux principales religions séculaires. Ils interviennent chacun à leur manière dans la vie politique. Ce sont ce rôle, ces diverses formes d'interventions, cette importance qu'étudient pour le Catholicisme M. André Latreille, et pour le Protestantisme M. André Siegfried dans ce nouveau cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Deux fois millénaire, le Catholicisme a vécu en parfaite harmonie avec l'évolution historique en face de laquelle il a toujours cherché à sauvegarder, au delà des accommodements, le respect de sa tradition et l'intégrité de ses fondements. M. André Latreille étudie dans une première partie ce qu'a été ce double mouvement sur l'ensemble des principes du Catholicisme sur le problème politique et sur l'organisation économico-sociale de la Cité.

Dans une deuxième partie entièrement consacrée à l'époque contemporaine, il montre quels furent les efforts de l'Eglise pour se défendre contre les attaques violentes des totalitarismes nazi, fasciste et communiste et des menaces du Kulturkampf et de l'anti-cléricalisme français. Devant cette ingérence du temporel dans le spirituel, l'Eglise a trouvé sa meilleure réponse en prenant position pour la justice humaine au cours des deux guerres mondiales et en étendant son action sur tous les peuples du monde. M. André Latreille conclut que, toujours fidèle à elle-même, ne refusant aucune leçon salutaire de l'histoire et des hommes, l'Eglise catholique présente en 1950 une force sociale importante et vitale.

Pour M. André Siegfried qui aborde pour la première fois ce sujet dans son ensemble, le Protestantisme, malgré la diversité de ses formes, est essentiellement une religion personnelle qui s'est séparée du Catholicisme moins sur les fondements que sur les désaccords portant sur la discipline, le clergé, le culte, etc. Cette réaction antiromaine a pris un caractère national dans chaque cas, et M. André Siegfried trace, avec beaucoup de netteté, l'évolution des courants protestants en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis et en France, indiquant pour chacun leur originalité, leur faiblesse et leur force, et entre tous leur profonde parenté.

A la lecture de ces deux études objectives et riches de substances, un nouveau visage du phénomène religieux apparaît à travers les événements, celui d'être une force sociale que l'on ne peut négliger dans l'étude de la vie politique en général.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 13 OCTOBRE 1951
SUR LES PRESSES DE LA
SOCIÉTÉ NOUVELLE
D'IMPRESSION
MÜH - LE ROUX
45, rue du Fossé-des-Treize
A STRASBOURG

Dépôt légal : 4e trimestre 1951. N° d'ordre : 1433

REVUE DE DROIT CANONIQUE

ABONNEMENTS

Le prix de l'abonnement est fixé à 1500 francs pour la France et à 7 dollars ou l'équivalent de cette somme convertie en francs français pour l'étranger (2500 lires pour l'Italie). Une réduction de 10% est faite aux étudiants des Facultés de droit canonique et de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg.

Les abonnements partent du 1er janvier : ils sont payables, après réception du premier fascicule, par chèque postal adressé à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg (Bas-Rhin), France. Compte courant : Strasbourg 61-184. Nous acceptons aussi les chèques bancaires. A moins d'être dénoncés avant le 31 décembre, les anciens abonnements sont censés renouvelés pour l'année suivante.

Les abonnés belges sont priés de virer le montant de leur abonnement au compte chèque postal de M. l'abbé Charles de Clercq, Anvers, 54, rue du Péage (C.c.p. 432344).

CORRESPONDANCE

On est prié d'adresser la correspondance relative à la rédaction à M. l'abbé J. BERNHARD, 11, rue de la Toussaint, Strasbourg; la correspondance concernant l'administration de la Revue doit être adressée à Mlle F. ZÆGEL, Secrétaire de la Revue, 27, rue du Faubourg-National, Strasbourg.